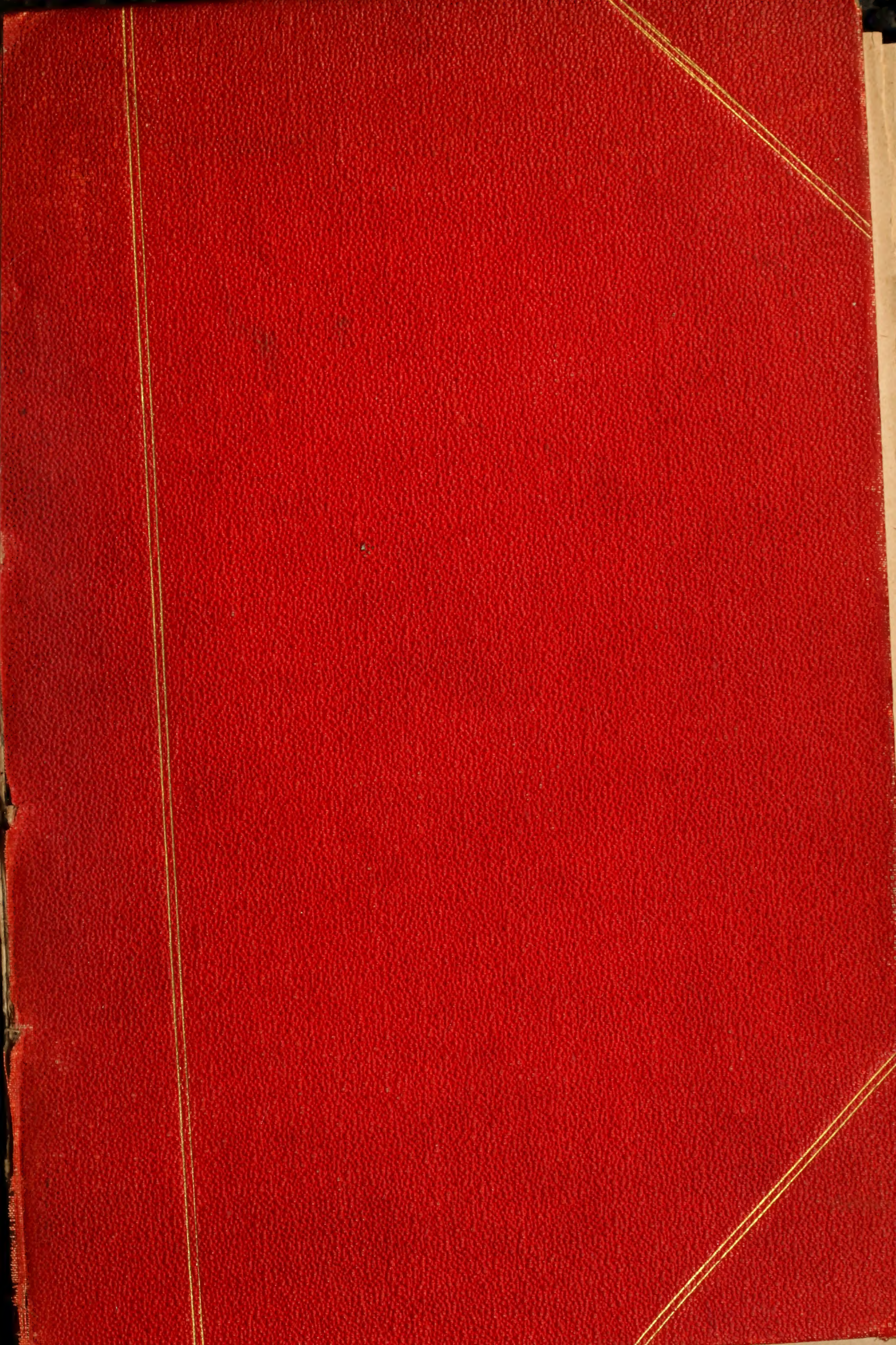



MAISON FONDÉE
EN 1842.
EAUCHEMIN & FILS
LIBRAIRES.
MONTRÉAL.


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY



ESSAI THÉORIQUE

DE

DROIT NATUREL

2

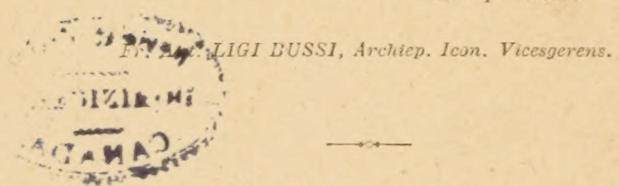
APPROBATIONS.

Reimprimatur.

Fr. Dominicus BUTTAONI, O. P. S. P. A. Magister.

Reimprimatur.

Fr. Ant. LIGI BUSSI, Archiep. Icon. Vicesgerens.



Imprimatur.

Tornaci, die 29 Junii 1857.

A.-P.-V. DESCAMPS, Vic. Gen.

ESSAI THÉORIQUE

DE

DROIT NATUREL

BASÉ SUR LES FAITS

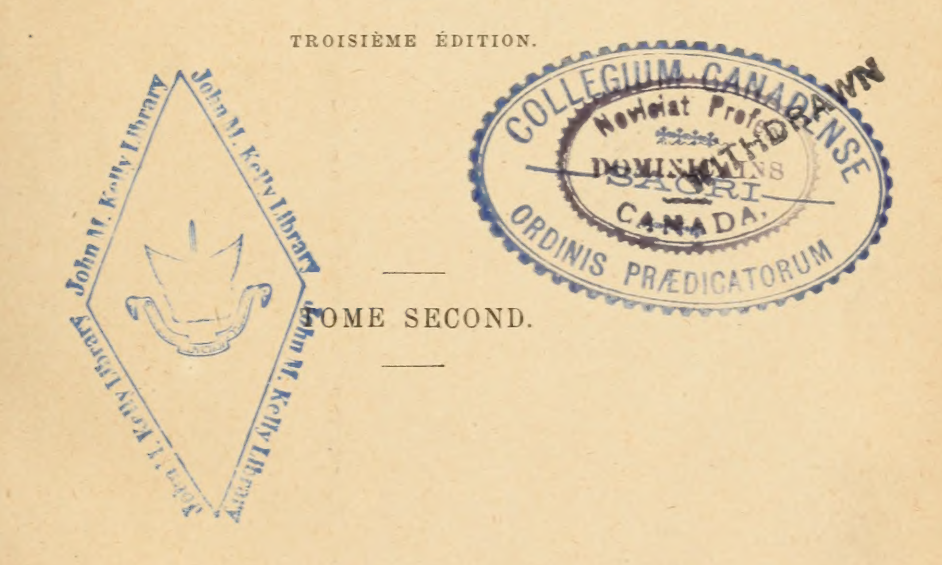
PAR

LE R. P. TAPARELLI D'AZEGLIO

de la Compagnie de Jésus.

TRADUIT DE L'ITALIEN D'APRÈS LA DERNIÈRE ÉDITION AVEC APPROBATION DE L'AUTEUR.

TROISIÈME ÉDITION.



TOME SECOND.

PARIS
Librairie Internationale-Catholique,
RUE BONAPARTE, 66.

LEIPZIG
L.-A. Kittler, Commissionnaire,
QUERSTRASSE, 34.

V^VE H. CASTERMAN
ÉDITEUR PONTIFICAL, IMPRIMEUR DE L'ÉVÊCHÉ.
TOURNAI
1883

LIVRE SIXIÈME.

DES LOIS QUI RÈGLENT LES RELATIONS MUTUELLES DES SOCIÉTÉS INDÉPENDANTES.

PRINCIPES DU DROIT INTERNATIONAL.

CHAPITRE I.

DIVISION.

SOMMAIRE.

1247. Le droit *international* n'est qu'un développement du droit *public*. — 1248. Nous ne donnons ici que les premiers principes de ce droit. — 1249. Division de la matière.

1247. Un des principaux avantages d'une discussion vraiment scientifique, c'est de présenter, dans un petit nombre de notions générales, une foule d'applications particulières, et de faire en sorte que ces applications se manifestent comme d'elles-mêmes, dès que les principes sont fécondés par les faits; les diverses relations viennent-elles à se produire dans la réalité, elles sont déjà expliquées d'avance, leurs lois étant nettement renfermées dans l'évidente démonstration de la théorie générale. De là vient que le sujet de ce Livre est déjà contenu dans les Livres précédents, et que, pour déterminer la nature et les lois des relations internationales, nous n'avons qu'à faire l'application des notions et des règles que nous avons établies, quand nous considérions la société humaine sous son point de vue le plus étendu, et que nous en donnions les formules les plus générales.

1248. Ce n'est pas un traité complet du droit des gens que nous prétendons faire ici : les bornes de cet Essai nous permettent seulement d'en donner une sorte d'abrégé substantiel. J'omettrai donc toute la partie *positive* du droit international, et ne traiterai que la partie purement philosophique ; encore me contenterai-je d'exposer les principes généraux et les vérités naturelles, en montrant comment ces principes peuvent et doivent s'appliquer au droit international.

1249. Déterminons d'abord la nature de la société internationale ; d'après ce que nous avons dit plus haut (300, 597), cette société doit résulter de

l'idée de la justice générale appliquée aux faits particuliers qui mettent les différentes nations en contact ; nous devons donc déterminer préalablement les différentes sortes de relations qui peuvent exister entre deux peuples égaux, soit dans l'état de paix, soit dans l'état de guerre. La fin de la société internationale est de procurer l'exécution des lois qui résultent de ces relations ; de cette fin dépend la nature de la société, ainsi que l'organisation politique des droits et des devoirs respectifs qui veulent être sauvegardés par une protection efficace.

Par le mot *société internationale*, nous entendons les relations qui existent entre des sociétés indépendantes l'une de l'autre ; nous ne prenons pas le mot *nation* dans son acception la plus rigoureuse qui suppose l'identité de race, de territoire, de langue (*a*). Nous resterons toujours sur le terrain de la métaphysique, sans entrer dans le domaine de la politique : quelques exemples serviront seulement à mieux faire comprendre la théorie; nous réservons les applications au Livre septième (596).

(*a*) V. sur la *nationalité* la note CXV*.

CHAPITRE II.

FONDEMENT DU DROIT INTERNATIONAL.

SOMMAIRE.

1250. Etat de la question. — 1251. Les relations morales des sociétés se forment entre leurs souverains; — 1252. la bienveillance mutuelle est la première loi de ces relations. — 1253. Différence entre l'amour social et l'amour international, — 1254. soit dans les monarchies, soit dans les polyarchies. — 1255. Ce que les sociétés doivent se communiquer entre elles. — 1256. Résumé analytique. — 1257. De l'Etat de guerre en général; devoirs qui en résultent. — 1258. Des relations extérieures entre les sociétés et les individus.

1250. La société qui existe entre les nations, est produite comme toute autre société morale de l'homme; il suit de là que la formation de cette société doit être soumise aux mêmes lois morales. Pour comprendre et déterminer les relations de nation à nation, nous suivrons la méthode que nous avons suivie pour expliquer les relations d'individu à individu (365 et suiv.); nous examinerons d'abord les droits et les devoirs généraux des nations égales entre elles; nous verrons ensuite que ces devoirs et ces droits doivent être *sauvegardés* et *développés* par la société internationale, qui est comme une société *civile* entre différents peuples (740 et suiv.). Supposons un instant qu'il n'existe sur la terre que deux nations égales et parfaitement indépendantes, et voyons quelles seront leurs relations mutuelles, en vertu même de leur nature.

1251. Ces relations, étant des relations de *société* à *société*, ne peuvent exister réellement et moralement qu'entre les souverains des deux sociétés, peu importe que le gouvernement soit monarchique ou polyarchique, au moins pour les relations qui se rapportent à l'unité sociale constituée essentiellement par l'autorité. Cependant, les différentes formes de gouvernement peuvent introduire de notables différences dans les relations internationales (1254).

1252. Les relations internationales n'existant qu'entre les souverains, on voit aussitôt quelle doit être la fin de ces relations : les souverains sont des individus qui ont la même nature, et qui sont individuellement égaux, parce qu'ils sont *indépendants*. Or, les individus de même nature doivent, dans leurs relations mutuelles, s'unir et travailler ensemble à la réalisation des desseins de Dieu sur eux, et Dieu veut que l'autorité souveraine ait pour

fin de toutes ses actions, le bien temporel des subordonnés, d'après les lois de la justice et de l'équité (740 et suiv.). Donc, les souverains, en tant qu'ils sont *autorité,* doivent procurer le bien individuel de leurs sujets et protéger tous leurs droits ; considérés comme chefs égaux de *sociétés égales,* ils doivent vouloir que le souverain d'une autre nation procure également le bien de ses sujets et protége également leurs droits. Telle est la volonté du souverain Maître, par rapport au gouvernement des sociétés publiques (726, 742). De là une première loi morale qui oblige les souverains; elle peut être ainsi formulée : toute société, dans ses rapports avec une autre société, doit vouloir le bonheur de cette société, et par conséquent, elle ne peut jamais exiger de ses propres membres une chose qui puisse causer du dommage à cette société ou violer ses droits. Comme cette loi oblige également toutes les sociétés égales, il s'en suit que toutes ont le droit de ne pas être entravées dans la protection qu'ils accordent à leurs propres sujets. Grotius a donc raison de blâmer la doctrine de Montesquieu, qui permet de déclarer la guerre à une nation, par le *seul* motif que cette nation prospère et se développe.

1253. Les nations doivent donc s'aimer et se vouloir mutuellement du bien, comme les individus (315); mais avec cette différence, que le bien d'une société devant être subordonné au bien des individus qui la composent (726), l'amour mutuel des sociétés et des souverains *comme souverains,* ne consiste pas dans l'amitié *personnelle,* mais dans un amour qui veut le bien général de la société, bien toujours subordonné au bien des individus; cet amour mutuel qui unit les souverains est très-différent dans ses effets immédiats, de celui qui unit entre eux de simples individus.

1254. Dans les gouvernements monarchiques, l'homme qui est le possesseur unique de l'autorité sociale (524, 531), est devenu par là même un homme puissant; dans une polyarchie, au contraire, les membres du gouvernement qui, réunis, ont la puissance (521 et suiv.), ne sont plus, hors de leur union, que de simples citoyens, malgré certains pouvoirs secondaires qu'ils reçoivent du gouvernement, comme on en reçoit dans les monarchies. Cette différence fait que le monarque devra ou pourra du moins se servir quelquefois de sa puissance souveraine dans l'accomplissement de certains devoirs plus individuels que sociaux, tandis que, dans une polyarchie, les membres du gouvernement ne le pourront pas. Le monarque n'est pas seulement souverain, il est homme, et comme tel il doit, dans l'accomplissement de ses devoirs individuels, user selon sa conscience de moyens proportionnés à son devoir. Si ce devoir exige des ressources plus grandes que celles dont il peut disposer comme particulier, le monarque, qui possède ces ressources, pourra et devra s'en servir dans cette circonstance. Au contraire, les membres d'un gouvernement polyarchique ne peuvent disposer des forces sociales que de leur commun consentement; aucun d'eux ne peut, dans l'accomplissement d'un devoir particulier, user des moyens sociaux, puisque ces moyens ne relèvent pas de leur volonté particulière.

1255. Cette première notion de la bienveillance internationale peut nous

faire comprendre quel doit être le fondement des délibérations sociales, quand une société a des rapports avec une autre. Cette société doit examiner si ces relations perfectionnent sa propre existence politique, et la mettent à même de mieux procurer le bien de ses membres, ce qui est pour elle un devoir social. Elle doit examiner encore si ces conditions peuvent contribuer à perfectionner politiquement les sociétés auxquelles elle s'associe, de manière que les chefs de ces sociétés les fassent tourner au bien de leurs administrés. C'est la nature des *personnes* associées qui constitue surtout la différence de l'amour entre individus et de l'amour entre sociétés. Dans une personne physique, dans un individu, c'est l'âme qui donne la vie et le sentiment au corps; une personne morale, au contraire, est une multitude qui n'a de sentiment que dans les individus, lesquels seuls peuvent être offensés, lésés dans leurs droits par la volonté du souverain. Aussi, quand les conditions proposées par un souverain peuvent être préjudiciables à la société qu'il gouverne, la société avec laquelle il contracte ne peut les accepter, si elle ne veut pas coopérer à une injustice. Enfin, les relations individuelles de souverain à souverain peuvent sans doute être affermies par toute sorte d'égards et de bons offices; mais ces relations personnelles ne peuvent jamais tourner au détriment des peuples : ce que nous disons ici doit également s'appliquer aux gouvernements aristocratiques où le pouvoir souverain est héréditaire dans un certain nombre de familles, et où ces familles ont des intérêts qui ne sont pas les intérêts de la multitude (530); les gouvernants ici pourront bien consolider leur aristocratie par le moyen des alliances, mais jamais ils ne pouront le faire contre l'intérêt de leurs sujets ou des membres d'une autre société.

1256. On voit que l'amour international résulte du premier précepte de la loi naturelle : *fais le bien*, appliqué aux rapports naturels des différentes nations. L'*objet total* de cet amour, c'est l'*universalité* des peuples; sa *fin*, c'est leur *bonheur;* son moyen d'action, son *instrument*, ce sont les *souverains* respectifs; sa *règle*, c'est la *justice* qui défend la violation des droits d'autrui, et la *bienveillance* qui nous porte à la communication de nos propres biens; l'idée de *société* renferme, comme nous l'avons dit (935), la notion d'une multitude unie pour obtenir une fin déterminée avec des formes et des droits également déterminés; elle renferme encore l'idée d'une autorité gouvernementale, l'existence de certaines personnes en qui réside cette autorité, un territoire déterminé, etc. De là vient que l'objet *partiel* de la bienveillance internationale peut être indifféremment l'un ou l'autre de ces éléments sociaux qu'elle veut sauvegarder ou perfectionner. La bienveillance internationale est pour toutes les nations un *devoir* qui produit un droit *corrélatif :* droit *rigoureux* en ce qui concerne la justice, droit *non-rigoureux*, dans ce qui est du ressort de la simple bienveillance.

1257. D'après ces principes, on voit facilement quels sont les cas où une nation peut se dire offensée et revendiquer ses droits par la punition d'un injuste agresseur (641). Il n'y a proprement que la violation d'un droit rigoureux qui constitue une vraie offense; les droits non-rigoureux ne peu-

vent être jugés d'une manière absolue (351) : ils ne peuvent légitimer les représailles que dans le cas où un devoir de bienveillance deviendrait un devoir de justice ; car alors la violation du droit devient une offense *grave;* au surplus, comme les droits de chacun des membres d'une société sont irréfragables, aussi bien que ceux de la société elle-même, elle pourra faire rendre justice aux droits des individus comme aux siens propres. Il peut néanmoins arriver que la revendication de ces droits individuels soit plus nuisible qu'utile à la société (*a*) ; celle-ci doit alors examiner équitablement jusqu'à quel point les droits des particuliers sont en collision avec le droit social. Je dis « le droit *social,* » parce qu'il peut arriver qu'une guerre entreprise pour revendiquer le droit d'un seul individu coûte la vie à plusieurs individus ; mais ce malheur de quelques-uns ne peut prévaloir sur la conservation et la défense d'un droit qui assure à une société tout entière un très-grand bien, la paisible jouissance de tous ses droits. Au contraire, quand une société, en revendiquant les droits d'un de ses membres, s'exposerait à périr tout entière, écrasée par un ennemi infiniment plus fort, elle devrait alors ne pas courir un semblable danger et souffrir patiemment un dommage tout particulier.

1258. On peut se demander ici s'il existe des relations extérieures entre une société et des individus particuliers ; un individu peut ou faire partie d'une autre société ou être tout à fait indépendant. S'il *dépend* d'une autre société, il doit être considéré comme un membre de cette société, et c'est en cette qualité seulement qu'on pourra traiter avec lui ; s'il est indépendant, il peut encore y avoir deux cas : ou bien il possède un territoire, il est chef d'une famille et on traitera avec lui comme avec un souverain ; ou bien il est complétement isolé et mène une existence précaire et vagabonde, et alors la société ne peut entrer en rapport avec lui, à moins que lui-même ne fasse au moins momentanément partie de cette société (321), laquelle aura toujours sur lui un droit d'autorité qui résulte de la société universelle du genre humain.

1259. Nous voyons ici le principal fondement des lois que toutes les sociétés établissent à l'égard des étrangers, au sujet desquelles Burlamacchi s'est étrangement trompé [LXX]. Les relations d'une société avec les étrangers peuvent différer selon que ceux-ci sont plus ou moins honnêtes et probes : un honnête homme ne peut être une cause de danger, ni une occasion de trouble ; tandis qu'un vagabond inconnu peut souvent causer de

(*a*) On voit ici un exemple de cette subordination des droits et des sociétés dont nous avons parlé (709 et suiv.). De là vient que les petits Etats ne peuvent pas toujours *obtenir* le redressement de leurs griefs, et qu'ils feront quelquefois mieux de ne pas même le *demander;* tandis qu'une grande nation, même quand la force vient à lui manquer, ose presque toujours élever la voix et réclamer impérieusement contre la violation de ses droits. Les petits Etats peuvent obvier au défaut de force, qui leur est inhérent, en se liguant entre eux. C'est aussi par des *ligues* et des *associations* qu'au moyen âge, les familles plébéiennes s'unissaient pour faire respecter leurs droits et pour résister à la puissance des seigneurs féodaux. V. Müller, *Hist. univ.,* t. I, p. 608.

graves désordres et devenir ainsi le sujet de cette société d'une manière durable ; car elle peut lui ravir pour toujours son droit d'indépendance en raison des crimes qu'il a commis (606, 644).

1260. Au contraire, un individu *indépendant*, qui occupe avec sa famille des terres à lui appartenant, forme une société domestique indépendante : nous voyons ici un commencement de souveraineté. Il n'y a, ce me semble, aucune raison de nier qu'il ne puisse exister de vraies relations internationales entre lui et les sociétés avec lesquelles il serait en contact : l'autorité domestique ne diffère pas *essentiellement* de l'autorité politique; toute la différence se trouve dans l'étendue des sociétés qu'elles gouvernent (517). Quand l'autorité domestique est indépendante, elle forme le gouvernement patriarcal et peut prendre rang parmi les souverainetés. Telle était l'autorité des anciens patriarches que le récit mosaïque nous représente comme de vrais souverains : la société qu'ils gouvernaient était peu nombreuse et peu étendue ; elle était souvent exposée aux attaques de voisins puissants ; mais elle ne perdait pas pour cela son droit d'indépendance ; comme les tribus nomades (414), elle abandonnait souvent les terres qu'elle occupait aux peuples limitrophes, mais ceux-ci n'avaient pour cela aucun droit de l'en chasser par la force (406).

1261. Les principes que nous venons d'établir peuvent nous aider à juger sainement de la conduite que plusieurs peuples modernes ont tenue à l'égard des malheureuses tribus de l'Amérique; ils nous feront connaître aussi les devoirs que les nations européennes ont à remplir envers ces pauvres peuplades et comment elles doivent leur procurer le grand bienfait de la civilisation, ce but louable de tant de vœux que nous aimons à croire toujours sincères et désintéressés.

Nous venons de donner l'idée exacte de ce que nous appelons amour *international;* il nous sera facile maintenant d'appliquer cette idée aux deux grandes catégories de relations internationales : celles qui existent entre les peuples en temps de paix, et celles qui peuvent exister entre eux en temps de guerre.

CHAPITRE III.

DE LA BIENVEILLANCE INTERNATIONALE EN TEMPS DE PAIX.

ARTICLE I.

DE LA BIENVEILLANCE INTERNATIONALE PAR RAPPORT A L'EXISTENCE POLITIQUE.

SOMMAIRE.

1262. Toute société doit vouloir l'*existence* et le *perfectionnement* des autres sociétés; — 1263. de là naît l'obligation de les défendre; cette obligation tourne à l'avantage de tous, — 1264. et constitue proprement la société internationale *concrète*. — 1265. De là encore la protection qu'on doit accorder aux institutions politiques des autres sociétés. — 1266. Quand il y a une révolution, — 1267. ou quand des factions opposées sont aux prises, on doit faire respecter *les droits en vigueur;* — 1268. ces droits ne sont pas toujours des *droits anciens.* — 1269. Cependant, quand une société n'est pas appelée par les autres sociétés, elle ne doit pas intervenir dans leurs affaires, en vertu de la *bienveillance internationale,* — 1270. aussi longtemps que l'autorité n'est pas compromise. — 1271. L'indépendance nationale s'y oppose, — 1272. excepté quand l'autorité est impuissante, — 1273. ou quand la société est sur le point de se dissoudre. — 1274. L'intervention est licite quand un gouvernement de fait, bien qu'il soit établi, n'a pas encore pour lui la prescription. — 1275. Toute société peut intervenir, quand il s'agit de sa propre défense; — 1276. jusqu'où peut aller dans ce cas le droit de défense. — 1277. Comment on distingue une légitime intervention d'une injuste attaque. — 1278. Conséquences. — 1279. Division des articles suivants.

1262. Toute société, toute nation doit vouloir le bien des autres sociétés (1252); or, il suit de là qu'un peuple doit, autant qu'il le peut, faire en sorte que les autres peuples conservent leur existence politique, et puissent la *perfectionner* (735 et suiv.). Ainsi, toutes les sociétés, qui ont entre elles des relations, doivent agir de concert pour que chacune d'elles conserve ses institutions politiques et puisse rendre tous ses membres heureux dans l'ordre civil. La fin *immédiate* de l'amour international (1252) est donc la protection mutuelle des institutions *politiques* qui forment l'unité sociale; la fin *médiate* de cet amour est le bon ordre dans les institutions *civiles*, car nous avons vu ailleurs que l'ordre politique doit être subordonné à l'ordre civil (736). D'un autre côté, l'ordre *civil* est l'objet immédiat de l'amour civil, de la bienveillance *civile* (943, 724 et suiv.); et l'ordre *civil* est subordonné à l'ordre *universel*, qui est la fin dernière des sociétés particulières (452).

1263. Cet amour, qui fait qu'une société désire et veut l'existence politique de toutes les sociétés amies, la porte naturellement à leur accorder une protection efficace contre d'injustes agressions, comme dans les relations d'individu à individu, le devoir de la bienveillance naturelle fait que nous prenons la défense d'un individu injustement attaqué (390). Les motifs de protection sont les mêmes de part et d'autre, avec cette seule différence que, dans les relations internationales, toutes choses prennent des proportions plus grandes, non-seulement à cause de la gravité des intérêts publics, et de l'importance des droits engagés dans la lutte (366), mais aussi parce que la société qui prend la défense d'une autre société, voit que sa propre conservation, que son propre salut y est intéressé. Au surplus, les rapports sont plus nécessaires et plus continuels entre les nations qu'entre les individus, et le triomphe de l'oppresseur peut offrir des dangers plus grands et plus imminents pour tous les peuples voisins; de là vient que la défense de la nation opprimée n'est pas seulement un devoir de bienveillance pour les peuples limitrophes, c'est encore pour eux une question de salut public et d'intérêt national (431).

Si, au siècle passé, les nations européennes avaient compris cette vérité, et se fussent liguées contre la révolution française, qui porta chez elles la désolation et la ruine sous le spécieux prétexte de leur donner la liberté et le bonheur, le droit les aurait sauvées en les unissant ensemble, tandis que la considération d'un intérêt égoïste et temporaire les a perdus, en leur ôtant tout à la fois leurs droits et leur honneur.

1264. Dans la réalité et au concret, c'est ordinairement le fait d'une injuste agression joint au devoir commun et à l'intérêt de toutes les nations, qui est l'origine de ces relations internationales dont nous avons déjà dit un mot (1250), et dont nous développerons plus tard les conséquences.

1265. L'existence politique d'une nation n'est pas seulement compromise par les attaques du dehors, elle peut encore courir des dangers par suite d'une corruption et d'une décomposition intérieures (673 et suiv.). La bienveillance internationale devra donc également s'opposer aux principes intérieurs de destruction qu'une société pourrait renfermer dans son sein. Mais il faut remarquer que la ruine des institutions politiques ne s'effectue que par degrés insensibles, et que souvent, surtout quand la société n'a pu résister à un premier échec, à une première révolution, un autre ordre de choses, d'autres formes deviennent peu à peu légitimes. De là vient que, d'après les différentes circonstances, différentes seront aussi les obligations d'une nation indépendante et généreuse qui veut contribuer au salut et au développement d'une autre société.

1266. La ruine d'une société commence toujours par un premier germe de corruption qui peut se révéler ou par des doctrines dangereuses, ou par des passions surexcitées, ou par une rébellion manifeste (674, 675). Il faut que les nations amies aident alors la société menacée; qu'elles lui procurent les moyens de bien connaître le danger et de l'éviter. Les pays limitrophes

feront bien de ne point donner droit d'asile aux perturbateurs de l'ordre social, mais de les poursuivre au contraire et de déjouer de coupables projets, dans l'intérêt commun de tous les peuples (791). C'est là un progrès accompli de nos jours, grâce aux conventions internationales.

On peut regretter seulement que cette dénégation du droit d'asile ne soit pas étendue à ces grands coupables politiques, à ces hommes qui profitent de l'hospitalité qu'on leur accorde pour tramer des complots et des assassinats, à ces fauteurs de troubles qui sont un objet de terreur pour tous les honnêtes gens, et qui de leur exil menacent sans cesse la vie des magistrats et des rois (*a*).

Si l'injustice d'un gouvernement devenait l'occasion de troubles qui ne sont pas dans sa volonté, c'est au gouvernement d'une nation amie qu'appartient la noble tâche d'avertir le souverain qui s'égare à son insu, d'intercéder pour le peuple qui souffre, de pacifier une société dont les *personnes sociales* sont divisées, et de rétablir entre ces personnes l'amour et la concorde qui sont pour elles un devoir (441). Il doit être le conseiller, mais non le juge du souverain qui se trompe involontairement; il doit être l'intercesseur du peuple, et non le fauteur officiel des soulèvements populaires. C'est ainsi qu'il tâchera de concilier les droits imprescriptibles de la raison et les intérêts personnels du souverain dont il est l'ami et à qui, par là même, il pourra faire connaître des vérités peu agréables, vérités qu'un simple particulier n'aurait souvent pas le courage de faire connaître, parce qu'il redoute les effets d'une colère contre laquelle il ne peut se défendre. Grâce à cette pacifique intervention, la réaction s'opèrerait peu à peu, et les relations internationales donneraient au peuple les garanties dont il a besoin et dont nous avons parlé ailleurs (1033 et suiv.).

On me dira peut-être que cette théorie est un peu trop idéale, que ces beaux rêves ne ressemblent pas mal aux songes brillants du chevalier de la Manche, et que, par malheur, les nobles champions de l'innocence sont aujourd'hui exilés bien loin du monde de la réalité. J'avoue que la réalité n'est souvent que trop triste; mais je sais aussi que la voix de la justice et du véritable intérêt se fait quelquefois écouter; je sais que l'honneur national, la civilisation et l'humanité parlent encore assez haut. Voyez d'ailleurs les sentiments, les aspirations de cette Europe toujours agitée et si remuante : l'esprit religieux a semblé se réveiller en elle, et l'on sait les merveilles que cet esprit peut enfanter. De grands progrès ont été accomplis dans le système des relations internationales : une paix de trente années au milieu de mille éléments de discorde, l'influence européenne s'étendant de plus en plus en Asie, en Afrique, l'abolition de la traite des noirs voulue et acceptée par tous les peuples civilisés, etc., etc.; qu'on réfléchisse à toutes ces améliorations sociales, et on avouera que la nature et la Providence, ces agents invincibles, peuvent intervenir d'une manière admirable, et que l'on peut tout espérer dans l'avenir, quand on a vu, dans le

(*a*) V. *Civiltà Cattolica*, 2e série, 1er vol., page 595, et 2e vol., page 97 et suiv.

passé, les dieux de l'antique Capitole renversés, les chaînes des esclaves à jamais brisées, et l'orgueil de cent diadèmes humilié au pied de la croix.

1267. Après cela, je ne nie pas qu'il n'y ait bien des désordres dans les nations; souvent des partis ennemis s'y forment, s'y développent, s'y font une guerre acharnée; ces tristes luttes civiles sont fomentées par la presse, par la parole; on a recours à la ruse, quelquefois même aux armes : que doivent faire alors les sociétés amies, pour écarter ces dangers, empêcher la ruine d'une nation? Avant tout, elles doivent sauver l'existence de cette société; et comme la société repose sur des *droits* et non sur des individus, c'est plus encore aux droits en péril, qu'aux personnes attaquées qu'elles doivent prêter secours; elles devront, avant tout, examiner où se trouve non pas leur intérêt matériel, mais le bon droit, mais la justice de la cause dont elles prennent en main la défense. La justice est le premier des biens (222, 353), elle est le premier intérêt des sociétés.

1268. Nous devons faire ici une remarque d'une haute importance pour l'intelligence du sujet qui nous occupe : les droits qui sont en vigueur et qui doivent être maintenus ne sont pas toujours les droits anciens. Dans le droit, comme dans l'ordre entier de l'univers, il y a un mouvement naturel, un progrès naturel (939 et suiv.); ce mouvement moral est aussi évident dans la succession des droits que partout ailleurs; des collisions; des combinaisons à l'infini, peuvent venir modifier les droits antérieurs; les droits peuvent être restreints, ou par le fait de celui qui abuse de son pouvoir (606 et suiv.), ou par la faute de celui qui refuse d'obéir, ou, comme il arrive d'ordinaire, par la faute de l'un et de l'autre; ces droits peuvent encore être altérés par une *prescription* politique, devenue nécessaire pour le bien commun de la société (678); l'impossibilité reconnue de certaines formes politiques peut aussi les modifier (*a*); enfin, ils peuvent changer à la suite des concessions que des partis injustement divisés se sont faites mutuellement pour s'accorder. C'est d'après ces droits qu'on agira dans une foule de circonstances; c'est d'après cela qu'une nation amie agira en venant en aide à une autre société pour la mettre en état de rétablir par elle-même et par sa propre autorité (1049), les institutions sociales qui menacent ruine; mais jamais on ne pourra imposer, à cette société, des conditions dictées par une volonté arbitraire et par le caprice (*b*).

(*a*) Au XVII[e] siècle, trois souverains *philosophes* firent preuve de peu de *philosophie,* dans le fameux traité de 1772, qui consacra le démembrement de la Pologne, leur alliée. Ils auraient dû donner à ce royaume d'autres institutions politiques, moins impraticables que les anciennes; ils seraient devenus alors les bienfaiteurs d'une nation amie, et l'impartiale postérité n'aurait pas eu pour eux assez de louanges.

(*b*) C'est ce que nous n'avons que trop vu de nos jours : la république triomphe-t-elle dans un pays, ce pays veut introduire partout les formes républicaines, les pouvoirs révolutionnaires fomentent partout la révolution; de leur côté, les gouvernements constitutionnels favorisent partout l'introduction du régime constitutionnel. En 1843, M. Guizot, alors ministre des affaires étrangères, a prononcé, à la tribune française, un beau discours sur l'intervention politique; nous en extrayons les paroles suivantes : « Nous ne croyons pas que la France ait le droit d'intervenir par la force, et de faire prévaloir dans un pays voisin tel ou tel nom pro-

1269. Dans tout ce que nous venons de dire, nous avons supposé qu'au moins l'un des deux partis qui divisent une nation, avait recours à la protection de la société amie (1257); mais celle-ci pourra-t-elle également intervenir quand personne ne demande son appui? la question de l'intervention politique est une question très-importante et très-débatttue de nos jours : nous ne pouvons la traiter longuement ici; nous indiquerons seulement les principes qui peuvent conduire à une solution *théorique*.

1270. Les troubles intérieurs d'une société peuvent être envisagés sous un double aspect : ou comme un malheur pour cette nation, ou comme un danger pour les nations voisines. En n'envisageant ces désordres qu'au seul point de vue de la nation qui en est la victime, demandons-nous si, par cela seul qu'une société est en proie à l'anarchie, elle tombe de droit dans la dépendance des sociétés voisines. Appliquons d'abord cette question générale aux individus et aux familles : peut-on dire qu'une famille a le *droit* d'intervenir dans les affaires d'une autre famille pour y rétablir la paix et la concorde, contre sa volonté expresse? peut-on soutenir qu'un individu bien portant a le *droit* de venir en aide à un homme malade, malgré lui? peut-on admettre cette intervention violente, si ce n'est dans le cas où ce malheureux serait un fou, un maniaque?

1271. Mais laissons ces raisons d'analogie qui n'ont aucune force si d'autres arguments ne les viennent étayer; ayons plutôt recours à la preuve métaphysique. Le principe régulateur dans une société concrète, n'est autre que celui qui lui donne sa *forme* (428); ce principe essentiel, qui ne peut jamais manquer à une société, c'est son autorité réelle et propre, laquelle est indépendante et souveraine, quand la société est indépendante (503); comme un être indépendant et souverain ne dépend de personne, il est évident que personne n'a le droit d'intervenir dans les affaires d'une société quelconque, aussi longtemps que dans cette société subsiste une autorité réelle quelconque. Je dis *une autorité quelconque*, par la raison que l'autorité *sociale* abstraite est, au fond, toujours la même, quels que soient d'ailleurs ceux qui la possèdent, quels que soient leurs droits plus ou moins certains, plus ou moins clairs (663, 666). Cette autorité a seule le droit de pourvoir au bien de la société, et ce serait usurper ses droits inamissibles que de le vouloir faire *sans elle* et *malgré elle*.

1272. Mais jusqu'où peut-on intervenir, quand le légitime possesseur de l'autorité, sans en être dépouillé, est néanmoins réduit à n'en pouvoir user (*a*), ou quand l'anarchie, la dissolution sociale est telle, qu'il n'existe

pre, quand le trône lui-même n'est pas menacé. Si nous avions agi autrement, nous aurions manqué à notre devoir. Nous respectons profondément l'indépendance de la monarchie espagnole. Mais si cette monarchie elle-même était attaquée, si la souveraine était dépouillée de son pouvoir, je devrais alors conseiller à mon roi et à mon pays de veiller et de se tenir prêts à tout événement. » Au mois d'août de la même année, lord Stanley adressait à peu près le même langage au vicomte Palmerston, dans le parlement d'Angleterre : « C'est mal comprendre l'indépendance d'une nation amie que de vouloir la défendre, en favorisant telle ou telle faction parmi les partis qui sont aux prises. »

(*a*) Telle était la situation de Louis XVI après le 10 août, et de Ferdinand VII en 1821.

plus aucune autorité, plus aucun lien commun entre les familles et les individus? le premier de ces deux cas sociaux peut être comparé au cas individuel de l'aliénation mentale. La raison de la société, c'est l'autorité (749) : une société dans laquelle l'autorité ne peut exercer ses fonctions est comme un individu qui n'a pas l'usage de sa raison. Faire en sorte que l'autorité légitime recouvre sa puissance, qu'elle puisse commander et se faire obéir, ce n'est pas usurper le droit de régler une société, c'est soutenir les droits du régulateur légitime qui est dans l'impuissance de manifester ses intentions réelles; on ne peut alléguer qu'il n'invoque pas le secours qu'on lui donne (*a*) : il le veut bien certainement, car toute autorité, comme toute faculté, veut être libre dans l'exercice de ses droits, de ses actes (23).

1273. Dans le cas d'une dissolution qui fera disparaître toute unité nationale, on doit agir envers les débris de cette nationalité comme à l'égard d'individus isolés (1258). Ordinairement, dans cet état d'anarchie, ce sont les éléments mauvais qui triomphent; il est impossible que les opprimés ne réclament pas de secours : voilà donc pour les nations voisines une double raison d'intervenir. Mais la supposition que nous faisons n'est guère irréalisable, c'est un cas presque métaphysique. Il y a toujours, dans toute société, un grand nombre d'hommes qui aiment l'ordre et la patrie; ils forment l'ancienne société, ils héritent de ses droits; ils ont une légitime autorité sur les hommes coupables qui la veulent détruire; cette autorité est réelle quoique impuissante, et la société ressemble alors à un aliéné qui possède la faculté de la raison, quoiqu'il en ait perdu momentanément l'usage. L'intervention est donc légitime et permise (1268) : elle ne vient pas ici donner des lois à une société ébranlée; elle vient rendre à l'autorité légitime l'exercice de ses facultés, ainsi que nous l'avons dit au paragraphe précédent.

1274. Nous savons donc quelle intervention est permise quand une révolution est près d'éclater, ou quand déjà elle menace l'existence de l'ordre social. Il nous reste maintenant un troisième cas, celui où un gouvernement *de fait* s'est déjà établi après la tourmente révolutionnaire, et quand ce pouvoir est parvenu à ramener la tranquillité. Nous avons longuement exposé dans le troisième Livre (659 et suiv.), les droits des gouvernements de fait, nous ne devons plus y revenir; il suffit de rapprocher cette théorie de la question qui nous occupe, pour que l'on sache à quoi s'en tenir.

Nous venons de voir que les relations internationales ont pour objet immédiat l'ordre politique (1253) : or, tous les droits de l'ordre politique appartiennent au prétendant aussi longtemps que la prescription ou quelque autre cause légitime n'est pas venu les annuler (667, 678 et suiv.). Ainsi, avant cette annulation, toute nation amie sera portée par la bienveillance internationale à favoriser le prétendant et à s'opposer à l'usurpateur, pourvu toutefois qu'elle n'ait pas à craindre que son intervention ne soit funeste à

(*a*) C'est dans le même sens que Cicéron écrivait à Brutus : « Ne, in libertate et salute populi romani conservandâ, auctoritatem senatûs expectes nondum liberi; voluntas senatûs pro auctoritate haberi debet cum auctoritas impeditur metu. » *Epist.*, lib. II, 7.

elle-même, ou n'augmente les maux et les désordres de la société étrangère (664, 667 et 668).

1275. Après avoir considéré l'*intervention* politique comme un devoir d'*amour* international, nous devons aussi l'envisager comme un moyen de *défense* commune pour les sociétés (1876); nous devons nous demander s'il est permis d'intervenir chez une société bouleversée par les factions, dans la crainte que le désordre ne se propage et ne vienne troubler son propre bonheur. Montesquieu (*a*) a osé affirmer qu'il est permis de faire la guerre à un voisin qui jouirait d'une prospérité excessive, et qui pourrait tôt ou tard nous attaquer et nous ruiner (1252); ce publiciste pourrait également et à plus forte raison permettre que, sans intervenir directement, on fomentât par des intrigues et de sourdes menées les troubles intérieurs de ses voisins; on se délivrerait ainsi de la crainte de les voir prospérer, de les voir menacer un jour notre parfaite tranquillité. Nous n'accordons à personne ce droit de troubler ou d'empêcher la prospérité éventuellement excessive des autres nations; nous ne pouvons admettre une intervention légitimée seulement par la crainte d'un danger possible. Autre chose est la crainte d'un danger présent, d'un danger imminent, quand, par exemple, une révolte éclate sur nos frontières, quand le désordre est fomenté, répandu parmi nous par des doctrines pratiques, qui ont en elles-mêmes une grande force d'expansion : en s'opposant à ces tendances, on n'écarte pas seulement un danger éventuel, on repousse un ennemi qui est actuellement agresseur; posée dans ces termes la question se réduit à savoir s'il est permis à une société de se défendre quand elle est attaquée; on peut se demander en particulier si des doctrines antisociales propagées par une nation, constituent pour les nations voisines une véritable agression.

1276. Il est évident que toute société a le droit de se défendre; tout homme a ce droit, à plus forte raison une société humaine doit l'avoir (430, 790); je dirais même : tout être possède ce droit, si les êtres sans raison pouvaient avoir des droits (272). La question particulière a également reçu un commencement de solution, quand nous avons dit (884 et suiv.) que toute doctrine antisociale est un crime qui attaque la société; la société peut donc repousser cette attaque comme toutes les autres. Le seul doute possible ici, c'est de savoir si les funestes doctrines admises dans une nation, sont en même temps une *attaque* dirigée contre l'existence des sociétés voisines. Pour mieux lever ce doute, posons aussi nettement que possible l'état de cette question, et déterminons bien les situations.

1277. Tout en reconnaissant que la vérité est toujours utile, et l'erreur toujours nuisible, il faut néanmoins remarquer que certaines conclusions éloignées peuvent être, dans la pratique surtout, moins claires, moins évidentes; dans ce cas, une société peut admettre certains principes et nier cependant les conséquences que d'autres en peuvent tirer; ainsi, on ne peut pas dire que toute doctrine fausse, que toute erreur soit une attaque contre

(*a*) *Esprit des lois*, liv. X, ch. 2.

une société, mais celles-là seulement qui renversent les bases de toute société, ou qui mettent en question l'existence individuelle d'une société particulière.

Bien que toute doctrine quelconque ait une tendance naturelle à se propager (871), toute société n'est pas également exposée à subir l'influence délétère des mauvais principes, qui n'offrent pas pour tous des dangers également probables. Quand les relations internationales sont difficiles, par suite de la distance ou du manque de communications, quand une société est naturellement paisible, bien affermie dans ses principes, et, par conséquent, antipathique aux doctrines subversives qu'elle repousse et méprise, alors toutes les agitations, toutes les erreurs d'une autre société, ne sont plus pour elle qu'un danger éloigné ; elles ne doivent plus être considérées comme une attaque. Qui pourrait nous faire croire, par exemple, que les nations chrétiennes sont aujourd'hui sérieusement menacées par les dogmes de l'islamisme ou par les doctrines bouddhiques? Qui pourrait nous persuader que ces nations ont le droit, pour leur défense, de déclarer la guerre aux Turcs et aux peuples qui professent le culte de Bouddha? Dans des situations pareilles, si une lutte s'engage sur le terrain des discussions religieuses et philosophiques, c'est par les armes du raisonnement et de la polémique, et non par l'effusion du sang qu'il faut se défendre, c'est ainsi qu'on se garantira plus noblement et avec plus de chances de succès.

D'autres cas peuvent se présenter : tantôt c'est par la volonté bien déclarée d'une société que ces funestes doctrines sont admises ; tantôt elles glissent inaperçues, grâce à la négligence, à l'incurie de l'autorité, ou bien la nécessité les peut faire tolérer (889). Si ces erreurs sont réellement contraires à l'existence de la société voisine (*a*), dans le sens indiqué plus haut, la nation qui les propage peut être considérée comme une ennemie, surtout si elle déclare positivement qu'elle prétend faire de la propagande et répandre au loin des doctrines désastreuses. Quand c'est à la seule négligence de l'autorité qu'il faut attribuer la dissémination des mauvais principes, il n'y aura agression positive que lorsque cette société aura refusé de faire droit aux légitimes réclamations de ses voisins. Enfin, il peut y avoir, oui ou non, nécessité de tolérer certaines doctrines : quand la tolérance est nécessaire, elle est un devoir et un droit ; les autres sociétés, loin d'y voir un sujet de légitimes griefs, doivent seulement prêter leurs concours à la société amie pour qu'elle puisse propager aussi les vrais principes (884). Quand la tolérance n'est pas nécessaire, elle devient une sorte de négligence ; seulement, elle est un peu plus volontaire.

La propagation des mauvaises doctrines peut être considérée comme un dommage social, quand elle est voulue et protégée par l'autorité légitime.

(*a*) Au siècle dernier, la monarchie française intervint dans la guerre de l'indépendance américaine, et la seconda en se basant sur les principes du *Contrat social*. Il ne m'appartient pas de décider si la guerre de l'indépendance était légitime ou non : si cette cause était juste, la France pouvait prendre en main sa défense ; mais encore devrait-elle le faire en se basant non sur des principes erronés, mais sur des doctrines vraies.

Dans les sociétés ébranlées par l'anarchie, l'autorité favorise d'ordinaire les idées conservatrices de l'ordre ; ce sera donc ordinairement en soutenant l'autorité légitime que les nations voisines se défendront le plus efficacement elles-mêmes. Aussi longtemps que subsistera l'autorité légitime, les peuples voisins ne pourront guère intervenir sans en avoir été requis; car, le premier droit de l'autorité légitime est de gouverner elle-même, d'après la raison, la société qui lui est soumise.

1278. Les dissensions intestines d'une société ne donnent donc pas, *par elles-mêmes*, aux autres sociétés égales, le droit d'intervenir par la force dans ses propres affaires. Il faut que ces dissensions menacent positivement l'existence des autres sociétés, soit en y provoquant des doctrines subversives de l'ordre public, soit en attisant chez elles le feu des mauvaises passions ; nous faisons abstraction ici de tous les liens de confédération, d'alliance, etc., qui peuvent exister, et dont nous parlerons ailleurs.

1279. Ainsi, la première conséquence du principe d'amour appliqué aux relations internationales, est qu'une nation doit vouloir et procurer aux nations amies le premier de tous les biens, celui de l'*existence;* il faut, de plus, leur fournir les *moyens* d'exister ; ces moyens sont de deux sortes : ils peuvent être *moraux* ou *matériels*, car toute société renferme un double élément, un élément moral et un élément matériel. Examinons les obligations mutuelles que les sociétés contractent les unes envers les autres sous le rapport matériel, et voyons quel est, sous ce rapport, le besoin qu'elles peuvent avoir l'une de l'autre.

ARTICLE II.

DE LA BIENVEILLANCE INTENATIONALE PAR RAPPORT AUX BIENS MATÉRIELS.

§ 1.

DE LA PROPRIÉTÉ TERRITORIALE.

SOMMAIRE.

1280. Division. — 1281. La société peut s'approprier les biens limités qui se consomment. — 1282. Caractères de la propriété *nationale*. — 1283. La nation possède *civilement* les biens nationaux et publics ; elle possède *politiquement* tous les biens de la société. — 1284. Conditions requises pour obtenir cette propriété : l'*utilité* et l'*occupation*. – 1285. La valeur *politique* n'est pas la valeur *civile;* elle dépend des relations d'ordre. — 1286. et de règles fixes d'une exactitude rigoureuse ; — 1287. applications pratiques de ces doctrines. — 1288. De la propriété des mers ; — 1289. les mers productives peuvent être une propriété; — 1290. les mers improductives peuvent être occupées politiquement, quand le passage exclusif est nécessaire, — 1291. de telle sorte que les autres n'en ont pas un égal besoin. —

1292. Objection : toute mer peut devenir productive par des péages. — 1293. Les utilitaires résolvent difficilement cette objection ; — 1294. nous la résolvons en disant que les péages supposent la possession, — 1295. et que la possession produit l'incommunicabilité. — 1296. Passages maritimes nécessaires aux différents peuples.

1280. Toute société peut avoir deux sortes de richesses : les valeurs immobilières ou territoriales, et les valeurs mobilières, monétaires, etc. (1107); la *justice* veut qu'on respecte cette double propriété (*a*), et la bienveillance va même jusqu'à aider les autres dans l'acquisition de ces biens; c'est ce que nous avons déjà démontré (1256). Avant d'en venir aux applications, examinons d'abord les trois questions suivantes, qui se réduisent à savoir si la société peut posséder, comment elle peut acquérir des propriétés, et quelle peut être la matière de ce droit de propriété.

1281. Le mot *posséder* signifie avoir un domaine actuel, avoir le droit d'user d'une chose à l'exclusion des autres et de la revendiquer au besoin (400 et suiv.). Comment une société politique peut-elle avoir ce droit? elle peut l'avoir dans les mêmes cas et pour les mêmes raisons que l'individu; celui-ci a l'obligation de conserver son existence par l'usage des biens limités; il faut donc qu'il ait le droit de se servir des biens qu'il a recueillis et préparés par son travail (398 et suiv.). Par ce moyen il acquiert la propriété exclusive de certains biens, qui de leur nature se consomment par l'usage, tandis que les biens qui ne se consomment pas ou qui se trouvent en grande abondance, appartiennent toujours au premier occupant, comme l'air atmosphérique, l'eau des fleuves, la lumière du soleil, etc. Tel est aussi le fondement de la propriété sociale. La société, elle aussi, doit veiller à sa conservation ; et pour cela, elle a besoin de certains moyens matériels, dont quelques-uns au moins se consomment par l'usage et dont, par conséquent, une nation peut exclure toutes les autres nations. Quant aux autres biens qui ne se consomment pas par l'usage, elle ne peut se les approprier en les enlevant aux autres : ce serait plutôt envier leur bonheur que veiller à ses propres intérêts ; la bienveillance internationale défend de pareils procédés, et la justice ne reconnaît pas la légitimité de semblables propriétés.

1282. La propriété sociale peut être considérée sous un double aspect : on peut appeler propriété sociale, celle qui appartient à tous les membres en général; on peut aussi donner ce nom aux biens qui sont spécialement destinés aux usages sociaux, comme les impôts publics. La première sorte de propriété est protégée par la société (739 et suiv.); la seconde est administrée par elle. Mais, dans les deux cas, elle a le droit d'exclure toute autre nation, et de régler elle-même ses affaires dans l'intérêt de tous ses membres.

Ainsi, la propriété sociale nous présente une différence avec la propriété

(*a*) Les princes chrétiens ont donné, dans tous les temps, des exemples remarquables de ce respect pour les droits des nations voisines; de nos jours, le contre-amiral anglais Thomas a restitué solennellement au souverain légitime des îles Sandwich, Kamechamha III, le pouvoir souverain dont l'avait dépouillé lord Paulet en s'emparant de ces îles.

individuelle; la société appelle sien ce qu'elle peut régler, l'individu appelle sien ce qu'il peut consommer. Mais une même chose ne pouvant être réglée par deux principes différents, non subordonnés, une même propriété ne peut être en même temps réglée par deux sociétés égales; elle pourra l'être par une société et par un individu, à cause de la différence des rapports. Ainsi les sociétés possèdent *politiquement* des propriétés dont elles peuvent exclure politiquement d'autres sociétés : violer ce droit de propriété, c'est une injustice *internationale*. Ce droit n'existant que de nation à nation, rien n'empêche que les individus puissent user des biens utiles que la société règle. La matière est la même, mais le domaine individuel peut en transformer matériellement la substance, tandis qne le domaine politique ne peut qu'en modifier l'ordre et les relations extérieures; quand la société dépense ses revenus, elle agit comme une propriétaire civil; quand elle les règle, son action est toute politique.

1283. La notion du domaine politique nous indique aussi quelles sont les matières qui lui sont soumises. La société protége les droits individuels; donc, tout ce qui peut être propriété civile des sujets, peut devenir propriété politique de la société, les biens immobiliers comme les biens mobiliers; la société administrant toutes choses pour le bien commun, les uns et les autres peuvent servir au bien commun (1107); les uns et les autres peuvent être possédés civilement par la société, quand cette possession est utile au bien commun, au soutien de ses membres, ou à l'ordre social qui l'exige; quand, au contraire, elle ne fait que régler les biens pour l'utilité commune, sa propriété est toute politique.

1284. Ainsi, quand une société entière, une colonie, par exemple, vient occuper un pays inhabité, tandis que les individus et l'autorité acquièrent des propriétés civiles qu'ils occupent pour leur usage, la société elle-même acquiert la propriété politique de tout le territoire qui lui convient, et déclare qu'elle veut le posséder pour y établir des règlements. Le domaine politique renferme donc deux éléments : l'usage utile de la chose et l'intention manifestée de vouloir l'occuper pour la régler conformément au bien de la communauté. Si cette déclaration n'existe pas, on ne manifeste pas le fait extérieur qui donne naissance au droit de propriété sociale (343); or, la société humaine a pour fin directe et immédiate l'ordre extérieur (724); le domaine social ne peut donc s'établir sans cette manifestation; et s'il n'y avait pas utilité pour la société, cette déclaration serait contraire à la première loi de la bienveillance qui nous commande de vouloir le bien d'autrui; elle serait de plus contradictoire, car elle équivaudrait à dire : j'exclus les autres sociétés de la propriété d'une chose qui m'est inutile, par la raison que je dois régler cette chose *inutile* pour l'*utilité* de tous.

1285. On voit par là qu'il y a une grande différence entre la valeur d'un objet dans l'ordre politique, et sa valeur dans l'ordre civil; sa valeur politique dépend de son utilité dans l'*ordre social*, sa valeur civile dépend de son utilité par rapport à la vie des *individus*. L'individu, composé qu'il est d'esprit et de corps, peut retirer de l'utilité des choses les plus futiles aux

yeux de la raison (952); tandis que l'ordre social, basé qu'il est sur la seule raison régulatrice (426), ne peut avoir de valeur réellement utile que dans sa proportion avec l'ordre de la pure raison. Les idées de la raison sont constantes et uniformes; elles sont l'objet de la science : par conséquent, l'utilité politique ne peut aucunement dépendre du goût, du caprice, de la mode, etc., comme la valeur civile d'un objet; la valeur politique doit être déterminée par les principes sociaux; car l'ordre politique, qui s'adresse à la raison, est destiné à protéger l'ordre civil (736); il doit avoir en vue l'intérêt individuel, il doit le régler, le soutenir et l'empêcher de suivre des goûts dépravés ou des caprices bizarres.

1286. Il faudra donc appliquer au droit de propriété politique, comme à tous les autres droits internationaux, les lois pour la collision des droits, et cela avec une exactitude d'autant plus rigoureuse que la matière est plus abstraite et peut mieux être déterminée scientifiquement (741).

1287. Si nous faisions un traité complet du droit des gens, ce serait ici le moment d'appliquer nos principes à tous les objets qui peuvent être rapportés au bien commun. Mais, outre que ces applications sont faciles, surtout après ce que nous avons dit de la richesse sociale et de la propriété politique (917, 1150), il doit nous suffire de donner l'un ou l'autre exemple qui éclaircira la matière; la question assez compliquée de la propriété maritime nous servira d'exemple et d'application utile (*a*).

1288. La mer peut-elle être l'objet du droit de propriété? et si cela est, qui pourra se l'approprier? Voyons d'abord si la mer peut être utile à un homme, à une société; et si elle peut être de quelque utilité à ceux qui l'occupent politiquement (1282), comme l'ordre politique tend à procurer l'ordre civil, on peut se demander encore si un particulier peut faire de la mer sa propriété.

1289. Il est évident que plusieurs parages de la mer peuvent, au moyen de l'industrie privée, devenir très-productifs et être pour l'industriel une source de richesses : ainsi, plusieurs mers abondent particulièrement en riches pêcheries; quand donc un particulier occupe ces parages et manifeste extérieurement la volonté qu'il a de les exploiter, il aura sur tous ces lieux un droit semblable à celui qu'il aurait en occupant une terre libre. C'est ce qui arrive d'ordinaire à proximité des rivages, dans les endroits où l'occupation peut être mieux manifestée, mieux établie, mieux délimitée et mieux garantie par la protection sociale. Cependant, si dans la haute mer, certains parages sont avantageux à l'industrie, et s'il y a moyen d'en prouver l'occupation constante, le droit de l'individu qui occupe ces parages donnerait à la société dont il fait partie, le droit de protéger cette propriété et de la régler, autant que l'exige l'utilité commune de tous ses membres. Ainsi, les mers peuvent être une propriété particulière et une propriété politique, quand on les considère comme un *fonds productif*.

(*a*) V. sur cette question le beau travail de M. le professeur Amari, *Giornale di Statistica*, t. V, p. 414.

1290. Quand on les regarde comme absolument *improductives*, elles peuvent encore offrir une grande utilité, l'utilité du passage pour le commerce et les communications. Chose merveilleuse, cet immense océan qui semblait devoir séparer, isoler les hommes et les nations, est devenu de nos jours le plus grand, le plus actif moyen de communication et d'association matérielle. Or, ces routes maritimes peuvent être plus ou moins nécessaires à plusieurs peuples ou à quelques-uns seulement. De là un droit plus ou moins rigoureux, plus ou moins fort; les mers qui baignent un pays sont surtout nécessaires aux peuples qui habitent ce pays, pour ses besoins et ses relations; comme ces relations dépendent de l'autorité politique qui les gouverne, c'est l'autorité qui est alors politiquement maîtresse de la mer; elle a le droit d'empêcher les autres nations d'y exercer leur autorité; et comme un gouvernement peut exiger des impôts (1177), elle pourra établir des péages sur les mers qui lui appartiennent, tout en remplissant les conditions qu'il faut toujours observer (1178, 1301).

1291. Quand, au contraire, nous supposons des mers qui ne peuvent offrir aucune espèce d'utilité, et dont l'industrie ne peut exploiter les vastes plaines (*æquora campi*), il est évident qu'aucune nation ne se les peut approprier exclusivement. N'ayant point de sujets à protéger ni à gouverner dans ces parages, la première condition du domaine politique manque ici (1282). Si ce seul passage qui est utile, cette utilité ne rencontre aucun obstacle dans le passage des navires des autres nations; aucune n'a le droit de jouir ici d'un avantage exclusif, car la première condition du domaine civil lui manque également. Défendre aux autres nations de sillonner ces mers, ce ne serait plus chercher sa propre utilité; ce serait uniquement nuire à la prospérité d'autrui, ce serait une action injuste, une politique peu humaine (128).

1292. Une objection qui se présente ici peut éclaircir d'autres points du droit international. Il est faux, pourrait-on dire, que la haute mer soit absolument improductive : le peuple qui s'en rendrait maître, pouvant exiger des péages de tous les navires étrangers, en retirerait de grands revenus, et la mer deviendrait ainsi une source de richesses considérables.

Cette objection est, dans l'ordre politique, assez semblable à celle que nous opposent, dans l'ordre civil, les défenseurs de l'usure, lorsqu'ils disent que l'argent, qui de lui-même est stérile, peut devenir productif par l'industrie, et que par conséquent, en possédant de l'argent, je puis mettre à contribution l'industrie des autres et en retirer de grands bénéfices.

1293. Je ne sais comment les utilitaires qui admettent cette théorie de l'usure, peuvent répondre à l'objection qu'on nous oppose ici. Diront-ils que l'utilité de cette possession maritime est mal entendue, parce qu'elle est préjudiciable aux autres? C'est là une contradiction manifeste, quand on regarde l'utilité comme le fondement de la justice. Diront-ils que cette possession au lieu d'être utile est plutôt nuisible? c'est ce qu'il faudrait prouver; ils diront peut-être que cette possession est injuste et qu'elle provoque la colère des autres nations; mais ils supposent alors que l'utile peut être

injuste; car si l'utile n'était pas injuste dans ce cas, les autres nations auraient tort de s'indigner de ce qu'un peuple cherche son propre avantage à l'exclusion des autres; elles pourraient également se formaliser de toutes les autres possessions qu'un peuple s'approprie, car toute propriété est essentiellement exclusive. Les utilitaires allègueront-ils que cette domination exclusive des mers est d'une utilité moins grande que les avantages qui résultent du commerce? mais cela est contraire à la supposition que nous faisions que les péages produisent d'immenses revenus. D'ailleurs toute terre occupée, toute propriété peut être dans le même cas; elle est utile au propriétaire et elle diminue d'autant la richesse des autres hommes. Mais laissons aux utilitaires exclusifs le soin de trouver un principe qui puisse leur garantir cette liberté des mers que tous les peuples réclament comme une nécessité et un droit, à l'exception de ceux qui sont les dominateurs intéressés de ce libre élément.

1294. Pour nous, qui voulons être des *utilitaires modérés* (722), et qui ne regardons pas l'utilité comme le principe immédiat du droit et du devoir, mais comme un moyen de connaître la volonté du Créateur, laquelle est la vraie cause de l'obligation de la loi naturelle (112, 474); il nous est facile de résoudre la difficulté proposée, même sans recourir, pour le moment, aux raisons tirées des devoirs généraux de société universelle qui lient tous les hommes (1300) : nous disons tout simplement que le droit d'établir des impôts, des péages, découle du droit de haut domaine (1177), et que par conséquent, ce droit de domaine ne peut résulter du droit d'établir des impôts, à moins que l'on ne veuille tomber dans un cercle vicieux; ce paralogisme autoriserait mille injustices, et c'est sur cet argument sophistique que repose l'objection qu'on nous fait : je dominerai les mers et j'aurai le droit d'imposer des péages; ces péages rendent les mers productives; or, un fonds productif peut devenir l'objet du droit de propriété. Avec de semblables arguments, quiconque se voit dans la possibilité de faire aux autres un mal positif ou négatif, pourrait se faire payer une contribution par tous ceux qui ne veulent pas souffrir ce dommage : ce serait autoriser ouvertement ce qu'on appelle une justice de brigand, *beneficium latronum*.

1295. Pour notre part, nous repoussons cette manière d'argumenter. Le fondement du droit d'impôt, c'est uniquement le bien de la société; ce droit présuppose le haut domaine politique sur toutes les choses qu'on a le droit d'imposer; et ce domaine est établi sur la non-convenance morale qu'un bien soit possédé en commun par plusieurs; de cette inconvenance morale résulte la convenance du contraire, c'est-à-dire l'*honnêteté*, la *légitimité* du domaine. Quand la non-convenance n'existe pas et qu'un bien peut être utile à tous sans qu'on se fasse mutuellement aucun tort, alors le domaine exclusif n'a plus aucune raison d'être. Or, la mer, envisagée comme simple voie de communication, est un bien qui peut être utile et commun à tous, sans qu'on se fasse aucun tort mutuel; c'est donc une injustice de s'en rendre le maître exclusif, d'y percevoir des impôts, ou d'y exercer d'autres actes de la souveraineté, c'est une vexation contraire à la bienveillance

internationale. Il faut remarquer que toutes ces considérations se rapportent à l'état de paix, dont nous parlons dans ce chapitre.

1296. Cependant il peut arriver qu'un bras de mer, un détroit, comme les Dardanelles, le Sund, etc., soient également nécessaires à plusieurs nations; est-il alors permis à une seule d'y dominer exclusivement? Cette question exige préalablement que nous traitions la question plus générale du devoir et du droit qu'ont les différentes nations de communiquer entre elles; c'est ce que nous ferons dans les paragraphes suivants, en nous basant toujours sur les principes que nous avons précédemment établis.

§ 2.

DU COMMERCE INTERNATIONAL.

SOMMAIRE.

1297. Du devoir de la société universelle; — 1298. nature de ce devoir; — 1299. il est négativement absolu et positivement hypothétique. — 1300. Conséquences : on résout la question proposée. — 1301. La libre navigation d'un détroit peut être l'objet du domaine. — 1302. La liberté du commerce est subordonnée au bien commun. — 1303. Confirmation par les faits.

1297. Tout fait constant qui met deux nations en rapport, établit entre elles une société positive (325, 598); cette société est soumise aux lois universelles de la *justice* et de l'*amour*, parce que ces nations sont égales et destinées à la même fin (354, 319, 1252). Or, il est dans la nature des choses que toute nation ait des relations continuelles avec les nations voisines; fixée par l'agriculture sur un territoire déterminé, elle s'étend d'abord jusqu'à leurs frontières (538, 556); le commerce, qui est un vrai bien social (967), fait qu'elle tend aussi, comme par instinct, à établir des relations avec les nations plus éloignées : c'est ainsi que, dans les desseins du Créateur, le commerce est le grand lien social qui forme entre toutes les nations une seule et même société (668), et procure aux peuples et aux individus des avantages nombreux et variés; avantages *matériels*, par l'usage commun de toutes les productions du globe; avantages *intellectuels*, par la propagation des idées et le progrès des sciences; avantages *moraux*, par de mutuelles garanties d'ordre ou par l'unité des croyances religieuses. C'est donc la nature, cette éloquente interprète des volontés divines, qui appelle tous les peuples à former entre eux une association universelle et qui leur en fait en même temps un devoir (112).

1298. Mais quelle est la nature de ce devoir? en traitant cette question, plusieurs tombent dans de graves erreurs, parce qu'ils ne se mettent pas assez en garde contre une équivoque semblable à celle qui fait regarder la vie solitaire comme contraire à la nature (735 et suiv.).

Remarquons, d'abord, que toute obligation peut être considérée comme *négative* ou comme *positive*. Une obligation négative est absolue, elle oblige partout et toujours; une obligation positive est, au contraire, hypothétique et n'oblige qu'en certain temps, en certains lieux (112); il faut remarquer, en outre, que l'obligation d'une communauté n'atteint pas directement les individus, mais la société elle-même (697); les sociétés agissent par l'autorité qui régit tous les membres; l'autorité est donc seule immédiatement liée par l'obligation sociale, car elle est seule l'agent libre et responsable des actions sociales (730).

1299. On comprend donc que l'obligation qu'ont les différentes nations de former entre elles une société universelle, peut être considérée positivement ou négativement; comme obligation *négative*, elle défend à tout gouvernement de s'opposer jamais directement à ce que les nations forment entre elles une société universelle; comme obligation *positive*, elle ne lui enjoint pas d'établir des relations commerciales avec tous les peuples de la terre, mais seulement avec ces nations que les faits mettent en rapport avec lui, et envers lesquelles il a des devoirs de justice ou de bienveillance à remplir.

1300. Il résulte de là que le domaine exclusif d'une mer qui n'est qu'une voie de communication, est contraire à cette société universelle qui lie entre elles les nations, ainsi qu'à la loi naturelle (1290 et suiv.); nous répondons par là même à la question que nous nous étions posée dans le paragraphe précédent. D'après ce que nous venons de dire, il est évident qu'une nation ne peut s'emparer d'une mer qui est nécessaire au commerce des autres peuples, dans le seul but de leur en interdire le passage. Mais quand une nation possède les rivages de cette mer, et que, plus que les autres peuples, elle en a un besoin impérieux, quand surtout elle l'a occupée avant eux, rien n'empêche alors qu'elle ne s'en attribue le domaine.

1301. Si nous appliquons ici les règles que nous avons données pour la collision des droits, nous verrons que cette conclusion est évidente. Quand il y a collision, c'est évidemment une même matière qui est l'objet de la contestation (642); la matière est ici une voie maritime de communication; on veut la posséder politiquement : tant que l'autorité politique n'enlève à personne l'usage de cette route maritime, il ne peut y avoir ici collision de droits; si d'autres peuples voulaient aussi commander sur ces mers, si le libre passage était contesté, il y aurait collision; il faudrait constater la supériorité d'un droit sur les autres droits. La nation qui y domine déjà, outre l'ancienneté de la possession et la prescription, peut faire valoir encore le besoin journalier qu'elle a de cette possession pour sa sûreté politique; car l'ordre politique est un bien social que l'on suppose impossible sans cette possession. Les autres nations n'en ont qu'un besoin beaucoup plus restreint pour leurs intérêts matériels, lesquels peuvent être sauvegardés par le seul droit de transit sans qu'elles aient besoin d'autres droits politiques. Elles n'ont donc qu'un titre assez faible qui ne peut être en collision avec celui de la nation pour laquelle le domaine maritime est une question capitale, une

question de vie ou de mort. Cette nation y pourra donc exercer la souveraineté politique ; elle aura le droit d'établir l'ordre dans ces parages, même par la force ; elle pourra exiger des péages modérés, sans nuire toutefois aux intérêts des autres nations ; en temps de paix, elle ne pourra pas defendre aux autres peuples d'y naviguer quand cela leur est nécessaire, tout comme le propriétaire d'un vaste territoire ne peut interdire le passage à celui qui possède une maison située au milieu de ce territoire.

1302. Les principes qui assurent la liberté des mers, garantissent ainsi la liberté du commerce et nous montrent que cette liberté est conforme à la nature, aussi longtemps qu'elle n'entre pas en collision avec un autre droit plus fort. Quand d'autres droits plus puissants s'opposent à la liberté commerciale, c'est un vrai devoir social de la restreindre. C'est ainsi que l'importation de l'opium est prohibée à bon droit en Chine ; c'est ainsi qu'autrefois on défendait justement aux nations chrétiennes de faire passer des armes aux Turcs ; c'est ainsi qu'à bon droit on établit des lazarets et des quarantaines, pour les navires qui viennent des pays infectés par une peste physique ou morale. La prohibition alors ne viole pas un devoir social ; elle met en garde contre les atteintes d'un ennemi moral ou physique. On doit faire le même raisonnement, quand la liberté commerciale expose un pays à perdre son indépendance, en le rendant forcément tributaire et en le faisant dépendre des autres peuples : un pays peu fertile qui serait exposé à dépendre de l'étranger pour les denrées alimentaires, pour les fournitures d'armes ou autres objets de première nécessité, fera souvent acte de sagesse en prohibant les produits étrangers, afin de favoriser et de développer l'industrie nationale. Hors ces cas de nécessité, nous devons vouloir la prospérité des autres comme la nôtre, nous devons nous communiquer réciproquement les biens et les trésors que la nature nous a prodigués ; cela est vrai pour les nations comme pour les individus.

1303. Ces raisons me portent à considérer comme très-probable *à priori* la théorie que l'économiste Say a voulu démontrer par les *faits* : que, toutes choses égales d'ailleurs, une nation s'enrichit d'autant plus qu elle ouvre de plus nombreux debouchés à ses propres produits, et accepte plus librement les produits étrangers (2170). La nature a uni toutes les nations par des liens divers, et néanmoins elle les invite toutes à développer leur aisance et leur richesse ; il n'est pas probable que la nature soit en opposition avec elle-même, que l'union des peuples nuise à leur prospérité respective ou leur prospérité à leur union ; cette opposition n'est donc pas naturelle ; elle peut exister par suite de certaines circonstances accidentelles, et c'est à l'économie politique à voir ce qu'il faut faire dans ces circonstances.

Il nous suffit d'avoir établi que la *communication* internationale des biens matériels est une loi générale pour les nations, dans leur état normal de force et de santé ; tout en admettant que dans leurs infirmités particulières, elles peuvent avoir recours au remède désagréable et gênant de l'*excommunication* internationale.

ARTICLE III.

DE LA COMMUNICATION DES BIENS MORAUX.

§ 1.

DES BIENS MORAUX EN GÉNÉRAL.

SOMMAIRE.

1304. Biens de l'intelligence, biens de la volonté. — 1305. Les nations doivent travailler à se procurer mutuellement ces différents biens. — 1306. Comment elles doivent se dire mutuellement la vérité.

1304. Les biens moraux se rapportent à l'intelligence ou à la volonté : pour ce qui regarde les biens de l'*intelligence*, la société a le devoir et le droit de connaître : 1° le souverain bien, fin dernière de son action (723), car sans cette connaissance la direction de l'action sociale est impossible; 2° le vrai bien de ses membres, c'est-à-dire le premier *principe* de l'ordre politique, la *perfection* à laquelle cet ordre doit atteindre, l'état *présent* du peuple, ce qui lui manque encore de perfection, et par quels moyens il peut arriver à la perfection voulue (1063); 3° les dispositions des autres peuples à son égard afin de pouvoir mieux régler ses propres affaires (1070). Les nations doivent donc politiquement connaître la vérité : leurs besoins sous ce rapport correspondent aux besoins des individus que nous avons déjà étudiés (360 à 366), avec cette différence que la vérité finie est l'*objet* naturel de la connaissance individuelle, tandis que pour une société, pour une nation, cette vérité n'est qu'un *moyen* naturel de procurer l'ordre extérieur (1064).

Les biens de la volonté pour une nation sont surtout l'*union*, l'unité de toutes les volontés, en quoi consistent l'*être* même de la société et la *paix*, c'est-à-dire le maintien de l'ordre qui constitue la perfection sociale. Pour faire régner l'union entre les citoyens, il faut nourrir en eux l'amour de la patrie; pour obtenir la paix et l'ordre, il faut que les lois soient justes et équitables (1074, 923, 628, 900).

1305. La bienveillance internationale oblige les nations à s'entr'aider, à se procurer mutuellement ces différents biens : une nation qui, de propos délibéré, chercherait à obscurcir la vérité, l'idée de l'ordre, la vraie notion des relations mutuelles, une nation qui voudrait semer la division et l'anarchie chez les autres peuples, serait une nation monstrueuse, une nation justement abhorrée par tous. Il ne suffit pas d'observer le précepte négatif de la bienveillance (1298) : il faut encore témoigner aux autres un amour positif; nous devrions examiner ici jusqu'où s'étend cette dernière obligation.

Nous avons vu au commencement de ce livre que tout peuple doit favoriser l'union internationale, que toute société doit respecter la liberté des autres sociétés (1270), qu'elle ne peut intervenir dans les affaires d'autrui que dans le cas où l'anarchie extérieure menace son repos et son existence (1278). Il nous faut expliquer plus amplement le devoir qu'ont les nations de se dire mutuellement la vérité ; c'est un devoir qui regarde la volonté, par la raison que celle-ci doit être dirigée par la connaissance du vrai.

1306. Ce devoir, qu'on pourrait appeler devoir de *véracité* internationale, oblige une nation à promouvoir chez les autres peuples la triple connaissance du souverain bien, du bien politique, et du bien commun. Le devoir relatif à la connaissance du souverain bien est une question d'une grande importance, car de la solution de cette question dépend le droit réciproque que les peuples doivent avoir de propager la vraie religion ; les deux autres devoirs sont le fondement du droit qui régit les relations diplomatiques. Nous traiterons la première de ces questions après avoir dit un mot de la seconde.

§ 2.

LA LOYAUTÉ, FONDEMENT DU DROIT DIPLOMATIQUE.

SOMMAIRE.

1307. Il faut communiquer volontiers la vérité ; il faut respecter l'inviolabilité des ambassadeurs, lesquels ne peuvent pas abuser de cette inviolabilité.

1307. Toute nation a le droit d'être parfaitement éclairée sur ses propres intérêts : c'est violer ce droit que de repousser ses ambassadeurs en temps de paix. Je fais ici abstraction du titre que porte l'envoyé d'une nation, titre qui change d'après les usages et les règles de la diplomatie (*a*). La loi naturelle ne propose ni formulaire, ni étiquette : tout ce qu'elle veut c'est que les nations aient en vue le bien commun ; et c'est pourquoi elle défend qu'on repousse injustement ceux qui viennent procurer ce même bien. Si quelquefois, en temps de guerre et pour de bonnes raisons, on défend aux ambassadeurs de demeurer ou d'entrer dans le pays ennemi, on doit toujours laisser l'une ou l'autre voie ouverte aux rapports diplomatiques. La première règle est donc de *ne pas repousser les communications amicales*. La seconde a rapport à la *personne* même de l'envoyé ; celui-ci représente sa nation et son souverain ; comme tel, il a droit aux légitimes démontrations d'amour international ; il a, lui aussi, des devoirs correspondants à remplir ; comme tel, il doit jouir d'une entière *liberté* dans ses

(*a*) Voyez sur ce sujet le *Guide des agents diplomatiques*, par Désiré de Garcia de la Vega, p. 95, Bruxelles, Aug. Decq, 1855. (*N. E.*)

fonctions d'ambassadeur; de là vient son *inviolabilité*. De son côté, il ne peut profiter de cette inviolabilité pour rien entreprendre au préjudice de la nation à laquelle il est envoyé, qu'elle soit amie ou ennemie. S'il osait le faire, il ne serait plus un pacificateur, mais un traître, un fauteur de discordes; il rendrait impossible tout accommodement, toute entente entre les nations. C'est pourquoi tous les peuples, même les plus barbares, ont toujours eu en horreur les infractions au droit des gens, commises par une nation à l'égard d'un ambassadeur, ou par un ambassadeur à l'égard d'une nation.

Les relations diplomatiques sont un excellent moyen de mieux connaître l'état des autres peuples, et de mieux pourvoir à ses propres besoins (1070). Admettre et respecter les envoyés des autres nations, c'est le devoir des sociétés; respecter une nation et lui vouloir du bien, c'est le devoir des ambassadeurs; c'est sur ce double devoir qu'est fondé le droit des gens positif, ce droit qui constitue une science à part, la science diplomatique dont l'étendue dépasse évidemment les bornes que nous nous sommes tracées.

§ 3.

DU DEVOIR QU'ONT LES NATIONS DE PROPAGER LA CONNAISSANCE DU BIEN INFINI.

SOMMAIRE.

1308. Etat de la question; — 1309. principes qu'il faut avoir en vue; — 1310. différence entre l'ordre politique et l'ordre international. — 1311. Théorèmes déjà démontrés sur la liberté religieuse, — 1312. et sur l'intervention; — 1313. intervention spontanée, — 1314. intervention motivée par le droit de défense, — 1315. intervention requise par les opprimés; — 1316. ce droit change d'après la nature des relations internationales.

1308. Pour mieux comprendre la question des droits respectifs des nations, par rapport à la propagation de la vraie religion, on doit se rappeler ce que nous avons dit de l'autorité politique et les principes que nous avons émis sur cette matière; rappelons-nous aussi quelques-uns des faits que la philosophie doit éclairer de sa lumière.

On a parlé bien différemment de ces fameuses expéditions, de ces guerres saintes, où l'Europe entière enrôlée sous la croix de Jésus-Christ, l'Asie et l'Afrique marchant sous l'étendard de Mahomet, répandirent pendant deux siècles des flots de sang humain. Avant et après les Croisades d'autres guerres, on le sait, furent entreprises par les empereurs d'Occident et par les conquérants de l'Inde et du Nouveau-Monde, dans le dessein, ou, du moins, sous le prétexte d'étendre au loin la foi de Jésus-Christ; on sait aussi que la force des armes fut employée quelquefois contre les hérétiques avec plus ou moins de succès.

Quand il arrive aux historiens de parler de ces guerres de religion, les

uns n'ont pour elles que des éloges, les autres que des paroles de blâme et de réprobation. Tâchons de nous mettre au-dessus des passions et des partis, et d'écouter tranquillement ce que nous disent de ces luttes la raison, la justice et l'ordre social.

1309. Nulle autorité purement humaine ne peut se dire infaillible; nulle, par conséquent, n'a le droit d'imposer à la raison de l'homme une doctrine positive; tout ce qu'elle peut faire, c'est de préserver d'une ruine totale les vérités naturelles évidentes dans lesquelles elle doit trouver son salut; et encore ici ne peut-elle exiger des hommes qu'un silence respectueux et non pas l'assentiment de l'esprit de manière à pouvoir sauvegarder la paix et l'ordre social. C'est là une vérité que nous avons démontrée en parlant de l'ordre politique (883); et si ce principe est vrai quand il s'agit des rapports de l'autorité avec ses sujets, il est plus vrai encore quand il s'agit de relations entre des hommes égaux, entre des sociétés égales. Aucune société ne peut donc avoir, par elle-même, le droit d'imposer sa croyance, ses idées, à une autre société.

Mais cette première vérité est assez peu pratique : il faut la mettre en regard d'autres principes; il faut se rappeler que l'action mutuelle des sociétés l'une sur l'autre, doit se personnifier dans leurs souverains respectifs (729 et suiv.). Ainsi, dire qu'une société ne peut imposer ses idées à une autre, revient à dire qu'un souverain ne peut commander à un autre souverain de violenter la conscience, la raison de ses sujets, ni de leur faire embrasser des opinions étrangères; à plus forte raison ne pourra-t-il pas y contraindre ce souverain par la force des armes.

1310. Mais ce n'est là qu'un côté de la question : outre le strict droit politique, il y a ici un rapport de bienveillance internationale. Dans l'ordre politique, il est évident que l'autorité ne peut forcer la croyance d'un individu et que cela lui est tout à fait impossible moralement et physiquement; car l'action individuelle est entièrement renfermée dans la seule volonté, et celle-ci est, de sa nature, indépendante de toute force créée. L'action d'une société est subdivisée en une multitude d'actions individuelles; or, il faut avant tout sauvegarder tous les droits actuels des individus; comme il peut arriver qu'un parti, ou même un souverain viole ces droits des individus, la question internationale doit être posée en d'autres termes, et l'on doit se demander s'il est permis à une nation d'intervenir à main armée pour defendre, chez une autre nation, la liberté individuelle des sujets, pour y protéger leur liberté religieuse, liberté qu'ils tiennent de la nature et que nul pouvoir humain ne peut leur enlever (874).

1311. Pour résoudre la question ainsi posée, en remontant aux principes, il faut se souvenir des règles que nous avons données sur l'intervention en général (1269 et suiv.); il faut aussi ne pas perdre de vue ce que nous avons dit sur le droit des sujets en matière de religion (874 et suiv.). Il est évident qu'un homme qui n'a pas donné son assentiment à la révélation comme membre d'une société, peut être obligé d'y croire en conscience quand elle lui paraît évidemment divine. Or, l'autorité politique

ne peut en aucune manière s'assurer de cette évidence subjective de l'individu; elle n'a donc pas le droit d'exiger son assentiment, ni de lui demander des démonstrations extérieures d'une foi qu'il peut ne pas avoir, ni de le punir de ce qu'il refuse son assentiment, puisque ce refus tout intérieur ne le rend nullement coupable envers la société publique. Supposons, au contraire, que cet individu s'est raisonnablement obligé envers la société de professer telle croyance, la société aura le droit de l'exclure de son sein, s'il ne remplit pas son obligation, s'il est coupable de mauvaise foi, de sédition, d'un crime antisocial, ou s'il peut causer un notable préjudice à la société.

On me dira, peut-être, qu'il est toujours permis de changer de sentiment, parce que de nouvelles raisons jusque-là inaperçues peuvent modifier les convictions, et que, par conséquent, il est absurde et contre le droit de l'homme de s'obliger à conformer toujours sa religion à celle de la société. Cette objection prouve tout au plus que l'homme peut changer intérieurement de croyance, et que si ce changement intérieur l'oblige à professer un culte extérieur contraire à celui de la société, il aura le droit de quitter cette société, en lui déclarant qu'il ne peut persévérer dans l'ancienne croyance qu'il avait socialement embrassée. Jamais il ne pourra prétendre qu'il a toujours le droit de demeurer dans une société volontaire, après avoir renoncé de son côté à l'engagement qu'il avait contracté envers elle; c'est là l'unique conclusion qu'il pourra tirer de son droit de changer d'avis d'après les motifs qui opèrent sa conviction.

Mais est-il bien certain que l'homme a toujours le droit de changer d'avis et de sentiment? n'y a-t-il jamais des raisons suffisantes, des motifs moralement évidents qui nous autorisent à donner un assentiment irrévocable? si ce droit existait, combien de contrats seraient menacés? on ne pourra plus rien promettre sous la foi du *serment*, parce qu'un jour peut-être nous croirons, avec les quakers, que le *serment est illicite;* on ne pourra plus contracter les indissolubles liens du mariage, parce qu'un jour peut-être nous serons de l'avis des manichéens qui disent que le mariage est une infamie, une impiété; on ne pourra plus s'obliger à enseigner, parce que nous admettrons peut-être un jour l'opinion des pyrrhoniens qui pensent que toute science est illusoire et fausse; on ne pourra plus s'engager à poser une action honnête, parce qu'il est possible que le lendemain on la trouve mauvaise. Où irions-nous avec une pareille doctrine, qui semble empruntée à ce scepticisme profond qui pénètre la société actuelle? or, comment pouvons-nous admettre ce droit en un point, quand le bon sens nous empêche de l'admettre dans toutes les autres relations de la vie? si nous croyons pouvoir accepter sans inconvénient toutes les obligations futures qu'un testateur nous impose en nous léguant ses biens, pourquoi ne nous obligerions-nous pas à embrasser librement une vraie religion sociale, quand nous sommes convaincus par d'excellentes raisons que Dieu nous a révélé cette religion [CXIX]?

Un homme peut donc s'obliger irrévocablement à professer la vraie religion; et supposez même qu'il n'ait pas ce droit, jamais cependant il n'aura

le droit de manquer à la parole qu'il a librement donnée à une société volontaire; jamais il n'aura le droit de continuer à faire partie d'une société dont il viole les lois essentielles (522).

1312. Il nous faut maintenant combiner ces conclusions avec les principes que nous avons établis sur l'*intervention :* une nation ne peut intervenir dans les affaires d'une autre nation indépendante que dans le cas où elle doit se defendre elle-même contre une injuste agression, ou quand son secours est réclamé par ceux qui ont le droit d'être défendus. Or, nous ne pouvons considérer comme une *agression*, l'existence d'une fausse religion qui ne fait aucune propagande, et qui n'en veut pas à l'existence des nations voisines (1277). Ainsi, le droit naturel ne permet pas à une nation d'intervenir chez une autre, pour soutenir la croyance de quelques hommes, quand elle n'est pas appelée par l'autorité, et quand cette croyance n'est pas un danger pour elle.

1313. Supposons, au contraire, que cette croyance tende à se répandre au dehors et à semer la discorde dans les pays voisins, quel droit aura-t-on alors d'intervenir? Examinons d'abord la nature de cette doctrine : elle peut être toute *négative*, et saper les fondements même de la société (884); ou bien, elle enseigne *positivement* des erreurs qu'elle prétend établir sur un fondement social. Dans ce dernier cas, il est difficile, pour ne pas dire impossible, qu'une autorité humaine puisse reconnaître avec certitude où est la vérité ; elle ne pourra donc pas savoir exactement quels sont les droits respectifs des systèmes qui attaquent et des opinions qui se défendent ; elle ne peut sous ce rapport se dire supérieure aux autres nations, elle ne pourra donc pas leur déclarer la guerre pour des doctrines qui lui sont contraires, mais qui ne sont pas pour elle d'une évidente fausseté ; elle s'exposerait à combattre la vérité. Elle devra donc alors laisser une certaine liberté aux esprits, et se contenter de faire en sorte que la vérité puisse se faire jour et triompher; elle pourra cependant se défendre matériellement contre les attaques matérielles que l'erreur pourrait lui livrer.

1314. Quand les doctrines qu'adopte une société sont évidemment fausses et nient les premiers principes; quand, de plus, elles sont animées d'un grand esprit de prosélytisme, qu'elles ont même recours aux armes, et manifestent l'intention d'attaquer directement une nation voisine (1277), on peut dire alors que celle-ci est déjà attaquée, et que si l'on ne fait pas droit à ses réclamations, elle peut repousser l'attaque, intervenir par la force et empêcher le progrès des idées subversives de tout ordre social ; elle peut, comme l'autorité politique et sans avoir le droit d'imposer des croyances positives, elle peut chasser de son sein et punir avec plus ou moins de rigueur ceux dont les théories séditieuses attaquent et la moralité publique et l'état de choses légitimement établi.

1315. Supposons, maintenant, qu'un peuple lésé dans sa liberté de conscience, réclame l'appui d'une autre nation ; on peut se demander ce que celle-ci devra faire. Et d'abord, il est évident qu'il est toujours permis de secourir ceux qui ont le droit d'obtenir ce qu'ils demandent ; or, il est cer-

tain que dans certaines formes de gouvernements, les sujets peuvent avoir vis-à-vis de l'autorité des droits qu'ils n'ont pas dans d'autres gouvernements (liv. III, ch. 1.) : un souverain électif et révocable peut être ramené à l'ordre par les citoyens ; le vassal d'une autorité supérieure peut être déposé par son suzerain ; dans ce cas, une société pourra prêter son appui au droit de l'opposition, et si ce droit est en faveur des membres dissidents, elle pourra également leur donner du secours (1025 et suiv.) ; cette vérité résulte évidemment des principes que nous avons établis sur le droit de défense mutuelle (390). Quand, au contraire, le peuple n'a pas ces droits politiques de recours et d'opposition, alors la seule oppression ne donne pas, par elle-même, le droit aux opprimés de résister par la force; et, dans ce cas, les nations voisines ne peuvent non plus faire intervenir la force matérielle; elles pourront s'interposer, surtout au commencement de la lutte, en présentant aux deux partis des moyens de conciliation et de paix ; et si ceux-ci en viennent à une rupture ouverte, à une guerre déclarée, elles pourront soutenir le droit qui leur paraît être le mieux fondé d'après les règles que nous avons données (1267, CXVI).

1316. Il doit être bien entendu que tout ce que nous disons ici se rapporte aux sociétés indépendantes et égales; car quand il s'établit entre elles une autorité internationale, on voit se produire un état de choses analogue à ce qui se fait parmi les individus quand l'autorité s'établit parmi eux. Alors une société opprimée pour cause de religion ou pour tout autre motif sait à qui recourir; surtout si cette religion forme déjà par elle-même une société distincte de l'Etat, une société de laquelle font partie les souverains des autres nations; nous parlerons de ce cas en traitant de l'Eglise [Liv. VII].

CHAPITRE IV.

DE LA BIENVEILLANCE INTERNATIONALE EN TEMPS DE GUERRE.

ARTICLE I.

DE LA GUERRE EN GÉNÉRAL.

SOMMAIRE.

1317. La guerre peut être considérée ou comme un effet de la passion, — 1318. ou comme un acte de la raison. — 1319. Dans le second cas, elle vient de l'amour de l'ordre : définition de la guerre ; — 1320. lois qui découlent de cette définition.

1317. On a pu voir jusqu'ici que ma pensée n'habite guère dans les hautes régions du monde idéal; personne ne s'étonnera que je ne donne pas plus carrière à mon imagination, en traitant un sujet qui a été pour certains philosophes un thème fécond de poétiques méditations et de sublimes utopies. Ici, comme partout ailleurs, attachons-nous à l'étude de la réalité, à la philosophie des faits humains.

La guerre, comme tout autre phénomène social, doit être considérée dans l'homme; et l'homme est tout à la fois un être sensible, un être doué de raison; la guerre peut donc être envisagée sous ce double point de vue : pour l'homme sensitif la guerre est un mouvement animal, un mouvement de colère excité par la perte d'un bien, par le désir de le reprendre ou par un sentiment de vengeance. Telle est la guerre que se livrent entre eux les animaux féroces, telle aussi doit être la guerre aux yeux de l'homme sauvage et passionné qui ressemble à la brute. Evidemment, ce n'est pas de ce genre de guerre que nous voulons ici donner les règles, puisque nous les voulons déduire des éternelles lois de la raison, de la justice et de l'amour de l'ordre.

1318. Quand nous parlons de la guerre, nous devons la considérer telle qu'elle peut exister entre des êtres raisonnables, capables de connaître le bien en général, et dont le bonheur doit consister à vouloir et à obtenir le bien de la justice (42, 20).

Comment la guerre peut-elle exister entre des hommes naturellement égaux? nous l'avons vu (322) : l'homme veut la justice, et celui qui croit avoir la raison et le droit pour lui, veut ramener à l'ordre celui qui a tort

et qui se livre volontairement à ses passions; c'est un grand mal pour ce dernier, un très-grand mal d'être en contradiction avec la raison, et si ce mal était le résultat d'une infirmité, tous voudraient le voir guéri, tous auraient compassion de lui; mais son opposition à la raison est un mal volontaire, et c'est pour cela que nous le traitons autrement qu'un malheureux fou, quoique souvent il soit également digne de piété et qu'il ait également besoin de guérison. Nous voyons ici l'origine du droit pénal dans une société composée d'individus, et l'origine du droit de conquête dans une société composée de nations (322, 658); l'un et l'autre droit découlent naturellement du premier principe de la bienveillance mutuelle et de l'amour de l'ordre.

1319. Tirons tout de suite la conséquence de ces principes, et définissons la guerre, *une lutte entre sociétés égales à l'effet de soutenir le droit par la force;* nous disons *sociétés*, parce qu'entre les individus il n'y a pas de guerre, mais seulement une simple lutte, un combat, un duel (293 et suiv.). Le *droit* étant le vrai bien de l'homme raisonnable, les efforts qu'on fera pour maintenir le droit, tendront à procurer le bien commun des deux sociétés belligérantes, et seront de vrais actes d'amour international (314). Il arrivera souvent que sous prétexte de défendre le droit, on défende l'injustice, et que, même en défendant le droit, on cherche plutôt à satisfaire sa vengeance qu'à faire prévaloir le bien de l'ordre; mais les égarements de la raison qui, dans l'ordre subjectif, rendent l'homme esclave des passions, ne peuvent, dans l'ordre objectif, modifier la nature des choses, ni l'origine naturelle des actes humains tels qu'ils se doivent produire; il sera toujours également vrai de dire que, *de sa nature, la guerre est une défense violente de l'ordre*, une réaction contre le désordre : toute autre guerre est contraire à la nature des choses. Cette définition, on le voit, renferme le principe même, la véritable origine du droit de faire la guerre; nous pouvons en déduire facilement les lois qui règlent l'exercice de ce droit.

1320. La guerre étant essentiellement une lutte entre *sociétés*, tous ses actes seront des actes *publics* et *sociaux;* la fin de la guerre étant le rétablissement de l'ordre, il faudra suivre les règles de la *justice* et de l'équité; enfin, la guerre étant une *défense violente*, elle devra déployer toutes les forces nécessaires, mais elle devra le faire avec *modération*, afin qu'elle ne dégénère pas en *agression*. Ainsi, *publicité*, *justice*, *efficacité*, *modération* dans la guerre, tels sont les caractères naturels, telles sont les lois qui doivent diriger les sociétés dans l'exercice de ce terrible droit (*a*).

(*a*) V. l'*Esame critico*, p. II, c. 7, *Forza armata*.

ARTICLE II.

LOIS SPÉCIALES DE LA GUERRE.

§ 1.

LA GUERRE DOIT ÊTRE SOCIALE OU PUBLIQUE.

SOMMAIRE.

1321. La guerre doit être faite par l'autorité, — 1322. laquelle est indépendante dans les sociétés parfaites, et dépendante dans les sociétés imparfaites. — 1323. Application de cette loi aux officiers et aux soldats. — 1324. La guerre doit tendre au bien commun. — 1325. Le bien honnête *nécessaire* est une juste cause de faire la guerre; — 1326. quand ce bien n'est que *convenable*, on ne peut forcer une société à la faire. — 1327. L'héroïsme d'une société n'est pas un motif pour l'exposer à des dangers. — 1328. Différence entre une guerre *publique* et une guerre *nationale*. — 1329. La poursuite du bien *utile* sera une cause suffisante de faire la guerre, quand l'utilité qu'on espère surpasse le dommage probable. — 1330. Résumé.

1321. On peut considérer la *publicité* d'une guerre, soit par rapport à la société qui attaque, soit par rapport à la société attaquée. La guerre étant un acte social (1319), et la société ne pouvant agir moralement que dans l'autorité qui la gouverne (730), il faut que tout acte d'hostilité parte immédiatement ou médiatement de l'autorité sociale; aucun individu ne pourra donc ni déclarer la guerre, ni l'entreprendre, ni la continuer, ni la terminer, que sous l'influence et la direction de l'autorité qui est toujours essentiellement une.

1322. Pour faire la guerre, il n'est pas nécessaire que l'autorité soit absolument indépendante; il suffit qu'elle ne puisse autrement soutenir son droit qu'en recourant aux armes; or, cela peut arriver par suite de la négligence ou de l'impuissance de l'autorité suprême qui doit veiller au bon ordre et au salut des sociétés dépendantes et subordonnées.

Cette impuissance, cette négligence sont une grande imperfection dans l'autorité suprême; car, en manquant de force ou de volonté dans le maintien de l'ordre, elle manque en même temps le but principal que le Créateur a eu en vue, en voulant que dans toute société il y eût une autorité (423). Les guerres entre des sociétés dépendantes et subordonnées, sont l'indice d'une civilisation encore dans l'enfance; elles disparaissent à mesure que la civilisation fait des progrès. Aussi, les sociétés élémentaires, les sociétés domestiques et autres semblables, perdent bientôt le droit de faire la guerre, droit qui leur appartient dans l'enfance des sociétés politiques, celles-ci n'ayant pas encore assez de force pour protéger efficacement les familles particulières. Mais quand la cité, la commune est parvenue à un certain degré de force et d'organisation, elle doit défendre aux familles, comme

celles-ci le défendent aux individus, l'usage de la défense armée, de ces voies de fait qui troublent le bon ordre d'une société, et causent quelquefois des maux irréparables aux familles associées, alors même qu'il n'y a pas de faute de leur part (710). Dans le développement des sociétés, nous voyons que le pouvoir suprême passe insensiblement des cités aux Etats, des Etats aux confédérations d'Etats; la décision des affaires graves suit le même développement, et quand l'autorité suprême a atteint un haut degré de perfection, c'est elle qui assure à toutes les sociétés inférieures la paisible jouissance ou le rétablissement des droits qu'elles devaient, dans le principe, s'assurer à elles-mêmes par la force des armes.

La *publicité* de la guerre exige donc nécessairement et comme une condition essentielle, que la guerre se fasse d'après les ordres des autorités qui gouvernent les nations, les sociétés belligérantes. Dans les vastes sociétés qui possèdent une bonne organisation, une subordination parfaite, les associations subordonnées ne peuvent faire la guerre que dans une complète dépendance du tout social; ce serait évidemment une grande imperfection dans le tout, que de renfermer des parties qui se combattraient mutuellement.

1323. Cette première loi de la guerre peut donner lieu à plusieurs remarques importantes, quand on examine les différents cas où peut se trouver celui qui prend l'offensive; le principe général peut simplifier plusieurs questions sur la *personne* qui a le droit de faire la guerre (*a*); appliqué aux *individus* qui prennent part à la guerre, le même principe nous dit qu'ils n'ont pas d'autres droits offensifs que ceux qui leur sont *justement* accordés par l'autorité sociale; mais nous ne pouvons faire ici des applications qui nous conduiraient à l'infini.

1324. Une seconde conséquence de cette première loi, c'est que la guerre doit tendre au bien commun de tous les membres de la société qui l'entreprend; cette proposition est évidente par elle-même : car l'action d'une société est proportionnée à son être, et l'être d'une société est proportionné à sa fin, laquelle constitue son bien propre; de plus, l'autorité est essentiellement le droit de coordonner tous les associés et leurs rapports mutuels pour le bien commun de la société; si donc la guerre doit être publique ou sociale, il faut qu'elle ait en vue le bien commun de la société.

1325. Or, toute société particulière peut avoir deux sortes de biens (452 et suiv.) : le bien universel et le bien particulier, le bien honnête et le bien utile; toute société pourra donc faire la guerre dans la vue d'obtenir ces deux sortes de biens, toutefois avec certaines restrictions. Le bien honnête peut être ou *strictement obligatoire* ou *simplement convenable* : la guerre entreprise pour remplir un devoir rigoureux peut toujours être regardée comme un bien social; il n'en sera pas de même de la guerre qu'on entreprend pour obtenir un bien convenable, et la raison en est claire : toutes les volontés devant embrasser le bien obligatoire, cette tendance sera toujours un bien pour chacun des membres de la communauté; tandis que le

(*a*) V. Grotius, *Jus belli et pacis.* lib. I, c. 3, § 5.

choix d'un bien seulement convenable reste toujours un acte libre pour les individus qui pourront ne pas le vouloir; il pourra même arriver qu'un bien convenable soit en collison avec un bien obligatoire, et alors on devra le négliger nécessairement.

En définitive, le bien réel de la société consistera donc à défendre les droits qui ne sont pas évincés par d'autres droits plus forts (742) : que si d'autres droits étaient en présence et pouvaient prévaloir, la simple convenance ne suffit pas pour déclarer la guerre et l'imposer à tous les membres d'une société, car la guerre ne tend plus alors au bien commun de tous les individus.

1326. Quoique l'autorité ne puisse, dans ce cas, imposer une guerre à une société, puisqu'on ne peut absolument commander des vertus héroïques et surérogatoires; cependant les membres de la société peuvent, dans leur générosité, se ranger à l'avis de l'autorité; et celle-ci, en secondant ces dispositions généreuses, agira conformément à la règle du plus grand bien social. Dans ce cas, elle peut s'adresser à la libre volonté des individus, composer l'armée belligérante de soldats volontaires, sans toutefois causer un *préjudice grave* aux autres citoyens moins généreux qui n'osent pas s'exposer aux hasards de la guerre.

1327. Nous disons, *sans causer un préjudice grave aux autres citoyens :* car, parmi les membres d'une société, le devoir qu'ont les uns de ne point nuire aux autres, produit dans ces derniers un droit rigoureux qui doit prévaloir sur la généreuse inspiration d'une vertu surérogatoire. Ceux qui cèdent à ces nobles inspirations ont évidemment le droit de poser des actes héroïques, mais ils ne peuvent en faire un devoir aux autres; nous avons ajouté un préjudice *grave*, car un dommage *léger* ne suffirait pas pour contrebalancer le droit que tout homme a d'agir avec générosité et dévoûment.

On voit par là avec quelle prudence et quelle sagesse l'autorité supérieure doit procéder quand elle se résout à faire la guerre; non-seulement elle doit considérer la justice de sa cause, elle doit aussi mûrement peser les dommages que peut causer à la société une guerre juste, à la vérité, mais qui n'est pas nécessaire.

1328. L'autorité peut donc déclarer la guerre à une société, quand elle a pour elle la justice, quand elle a en vue un bien commun honnête, soit que la guerre devienne pour elle un devoir rigoureux, soit que la société choisisse librement ce parti. La guerre sera donc publique ou sociale de deux manières : quand elle est immédiatement voulue par tous les membres d'une société, ou quand c'est par l'intermédiaire de l'autorité qu'elle est déclarée. Dans le premier cas, la guerre est proprement dite *nationale;* dans le second, on peut l'appeler *publique*. Cette distinction est très-importante quand il s'agit des droits du vainqueur et de l'adjonction forcée de la société vaincue à la nation victorieuse (653 et suiv.). Quand la guerre est seulement *publique*, la faute retombe sur l'autorité sociale, les conséquences doivent être sociales, le châtiment doit être social aussi (654); mais quand la guerre

est vraiment nationale, alors tous ceux qui l'ont voulue sont responsables de ses conséquences, et, en cas de défaite, tous peuvent être personnellement victimes de leur décison.

1329. Ce que nous disons de la guerre entreprise pour un bien honnête, peut s'appliquer également à celle qu'on entreprend pour sauvegarder ou pour acquérir un bien utile, un bien *particulier*, un bien tel qu'une société particulière ne peut, sans cela, atteindre sa fin propre ; ce bien peut être plus ou moins utile, plus ou moins important, de sorte que les biens que devrait procurer la guerre sont quelquefois contrebalancés par les biens que produit la paix. C'est à l'autorité qu'il appartient d'examiner avec prudence et de voir laquelle de ces deux sortes de biens l'emporte en définitive, en les envisageant toujours au point de vue de la *société* et non à celui de l'*individu*. De là, dans la pratique, des conséquences multiples et très-variables : ainsi, quand un citoyen est injustement mis à mort, et que cette mort est l'effet de la violence d'un peuple voisin, il peut arriver que la mort de cet homme soit pour la société un mal infiniment moindre que la perte de mille hommes qui mourraient victimes de la guerre entreprise pour venger la mort d'un seul de leurs concitoyens ; il peut arriver aussi que cette guerre entreprise pour venger le droit des gens violé, mette à tout jamais une nation à l'abri des injustes violences d'un voisin puissant ; cette guerre alors sera évidemment un bien au point de vue social, quoique des milliers d'individus soient sacrifiés, à l'occasion de la mort d'un seul homme. Si la mort de cet homme demeurait sans vengeance, la société tout entière pourrait être menacée dans son existence, et avec elle tous les individus auxquels la société doit accorder son appui, tous les citoyens dont elle doit protéger la vie, le repos et le bonheur (750).

1330. En résumé, pour être *publique*, la guerre doit être faite par l'autorité ; que si la volonté formelle et unanime de tous les citoyens embrasse le parti de la guerre, la lutte alors deviendra *nationale*. Le motif, la fin de la guerre peut être ou un bien nécessaire-obligatoire, et alors l'autorité la peut imposer ; ou un bien convenable, mais non indispensable, et dans ce cas, on ne peut faire de la guerre une obligation ; ou un bien seulement utile, et pour pouvoir alors l'entreprendre avec utilité, il faut que les biens qui résulteront de la guerre soient très-probablement plus grands que les avantages certains que la paix procure toujours à une nation.

§ 2.

LA GUERRE DOIT ÊTRE JUSTE.

SOMMAIRE.

1331. Un peuple peut ou se défendre, ou punir les peuples qui l'offensent. — 1332. Avant d'attaquer, il faut préalablement faire des remontrances. — 1333. On peut justement punir le

crime et le criminel ; on peut aussi exiger une compensation pour le dommage reçu. — 1334. Du droit des neutres. — 1335. Conflits et droits des nations belligérantes et des peuples neutres, par rapport aux communications inoffensives avec l'ennemi, — 1336. par rapport au plus ou moins d'évidence des griefs ; — 1337. qui jugera de cette évidence ; — 1338. par rapport aux communications relatives à la guerre. — 1339. La guerre est juste quand elle protége contre un péril *réel, certain* et *imminent;* — 1340. ce péril peut être antérieur à la guerre, — 1341. et exister encore après la victoire. — 1342. Il peut y avoir différents moyens d'assurer sa tranquillité par la guerre ; moyens *moraux :* liens moraux de la volonté, de l'intelligence, de l'affection; moyens *physiques :* massacre et esclavage chez les peuples barbares ; — 1343. conquête, tribut, occupation, abdication forcée chez les peuples civilisés.

1331. La guerre doit être juste, parce qu'elle est essentiellement une lutte entre des hommes raisonnables, lutte qui a pour fin le rétablissement de l'ordre (1318 et suiv.). L'ordre peut être violé, ou par erreur, ou par ignorance, ou par l'effet d'une malice délibérée. De là vient qu'on peut concevoir deux sortes de guerre [XLVIII], selon que les ennemis sont dans l'illusion, et croient observer l'ordre en le violant, ou qu'ils veulent manifestement la violation de l'ordre. Dans le premier cas, la guerre est essentiellement *défensive* pour la partie lésée; dans le second, elle emporte avec elle l'idée d'un véritable *châtiment.* Mais ces deux sortes de guerre qu'on distingue facilement par la pensée, sont-elles dans le fait réellement séparées? Il me semble qu'à la longue ces deux guerres doivent ordinairement se confondre, surtout si l'on fait attention que la guerre est soumise, dans la réalité, aux quatre règles principales que sa nature réclame, et que nous expliquons en ce moment (1320); néanmoins, pour plus de clarté, et pour mieux faire la part de tous les éléments qu'elle renferme, nous pouvons supposer que la guerre se divise comme nous venons de le dire. Dans cette hypothèse, la première espèce de guerre étant entreprise seulement pour défendre un bien matériel, le vainqueur, malgré la justice de sa cause, devra perdre tous les droits *coercitifs* (642) que lui donnerait le crime des vaincus, et qui résulteraient en lui d'une véritable supériorité (644).

1332. Notre supposition, qui serait invraisemblable dans le cours d'une longue guerre, peut cependant avoir quelque fondement, quand on n'envisage que les causes antérieures et les hostilités préliminaires : une erreur, une inadvertance est quelquefois cause que les esprits s'emportent, que les cœurs s'enflamment sans qu'il y ait en réalité une faute très-considérable de la part de l'agresseur. Or, on ne peut jamais infliger un grave châtiment pour une faute légère ; on ne pourra donc recourir aux armes qu'après s'être préalablement assuré de la malice délibérée, de la culpabilité de l'offenseur ; pour cela, il faut savoir si le coupable a connu le droit, et si, malgré cette connaissance, il a persisté dans la volonté de le violer. De là, la nécessité qu'il y a pour une nation de ne pas déclarer la guerre à une autre, sans que toutes les deux se soient mutuellement fait connaître leurs griefs, les droits qu'elles prétendent avoir, et la satisfaction qu'on pourrait exiger ou donner à l'amiable.

1333. Examinons maintenant quels sont les droits dont la violation

cause une guerre juste. Quand l'une des parties a commis un *délit* international, la guerre est une sorte de *châtiment* international; or, le châtiment est, de sa nature, une restauration de l'ordre, une compensation pour le passé, une garantie pour l'avenir (614 et suiv.); par conséquent, la guerre sera juste, quand l'ordre a été violé, quand une société a éprouvé de graves dommages, quand elle a raisonnablement lieu de craindre pour l'avenir. La guerre peut être légitimée par un de ces trois titres : le droit de rétablir l'ordre suppose, dans l'offensé, une supériorité qui résulte de la faute même de l'offenseur (644); le droit d'exiger une compensation et une garantie suppose qu'il y a réellement dommage et péril, et ce droit est proportionné à l'un ou à l'autre.

Nous avons déjà parlé de la réparation de l'ordre violé par une faute individuelle (648 et suiv,); nous ne pouvons nous étendre davantage sur ce sujet : nous devons cependant faire remarquer ici que tous ceux qui défendent le coupable par les armes, participent au délit; plus le délit est grave et évident, plus aussi ceux qui aident un agresseur injuste se rendent coupables, surtout s'ils persistent à le défendre, quand ils sont dûment avertis et éclairés.

Le droit d'exiger une compensation résulte de la réalité et de la gravité du dommage qu'on a reçu; ici, l'on n'examine pas tant s'il y a eu faute de la part de celui qui est cause du dommage, que si réellement on a été privé par lui d'un bien réel, soit qu'il ait refusé ce qui était dû, soit qu'il ait pris ce qu'on possédait légitimement. Si le dommage causé est la seule cause de la guerre, il est clair qu'elle ne donne que le droit de se faire restituer tout juste l'*équivalent* du dommage; car, entre égaux, il faut observer avant tout la justice distributive (357 et suiv.); bien entendu que cet *équivalent* peut renfermer toutes les conséquences fâcheuses qui ont été la suite du dommage. Quand celui qui a été la victime de ce dommage est le supérieur de celui qui en a été la cause, comme alors le délit vient s'ajouter au dommage, il peut, outre une rigoureuse compensation, infliger encore une peine proportionnée au délit. Il est évident que les alliés de la nation coupable, et tous ceux qui l'aident à retenir ce qui ne lui appartient pas, sont également redevables envers le peuple lésé qui réclame justement, et doivent subir des conditions analogues.

1334. Il se présente ici une question aussi épineuse qu'importante : c'est de savoir qui sont ceux qu'on peut appeler proprement *complices* et défenseurs de l'ennemi; peut-on appeler de ce nom ceux qui ne s'interdisent pas tout commerce, toute relation de bienveillance avec la nation qui est en faute?

1335. On ne peut répondre complétement à cette question avec la brièveté que je me suis prescrite dans cet ouvrage; tout ce que je puis faire, c'est d'exposer l'une ou l'autre idée qui pourra jeter du jour sur ce problème qui sort un peu de la matière que nous traitons maintenant, puisqu'il suppose des relations multiples, non plus entre deux, mais entre plusieurs nations, et nous présente un ordre de choses que nous examinerons plus loin. Je

remarque d'abord que l'injustice de l'agression peut être plus ou moins évidente, et que, par conséquent, le droit corrélatif de l'offensé sera aussi plus ou moins évident; au contraire, le droit qu'un agresseur douteux, et surtout les nations neutres, ont à la bienveillance internationale, et à tous les avantages qui en résultent, ce droit, dis-je, est certain; il est incontestable; de là vient qu'il est certainement supérieur au droit de l'offensé, à moins que celui-ci ne prouve à l'évidence la réalité de son droit.

1336. De là suit encore que dans le doute, et quand il n'y a pas une évidence absolue, l'offensé ne peut défendre aux autres nations d'avoir avec le peuple agresseur des relations purement sociales, bien que l'offensé puisse se croire en conscience, véritablement et gravement lésé dans ses droits (*a*). Quand l'offense et le dommage sont évidents, et qu'il n'y a pas moyen de les déguiser, de les dissimuler, l'offensé peut alors recourir à l'arbitrage d'une nation neutre; celle-ci, de son côté, a l'obligation d'exiger de l'agresseur une juste satisfaction et même de soutenir le bon droit par les armes; ce devoir, cependant, n'est pas un devoir rigoureux : car on ne peut savoir avec évidence si la nation neutre n'éprouverait pas de grands dommages par cette intervention, surtout par une intervention armée; son obligation devenant douteuse, le droit de l'offensé correspondant à cette obligation, ne peut plus être un droit rigoureux (352); cela aura particulièrement lieu quand les relations et le commerce avec le peuple agresseur sont à peu près nécessaires à la nation neutre.

1337. On nous demandera peut-être comment on pourra reconnaître la vérité, l'évidence du dommage et du droit, quand l'une des deux nations affirme ce que l'autre nie, et que l'affirmation et la négation semblent fondées sur un *droit égal;* nous pouvons répondre que c'est précisément à cause de l'apparente égalité des droits que l'arbitrage est nécessaire; les parties sont obligées, pour vider leur querelle, de recourir à des juges impartiaux qui pourront donner une décision équitable; cette obligation confère à la société neutre une certaine supériorité de droit et la constitue presque l'*arbitre naturel* des parties. Si nous ne sortons pas de notre première hypothèse (1250), ou si nous supposons que la nation qui se proclame neutre a de telles relations avec le peuple agresseur, qu'elle ne puisse dans le fait rester parfaitement impartiale, il est évident qu'alors les nations ne formant plus que deux parties égales, il faut nécessairement que le différend international soit aplani par le jugement propre des souverains, de même que, dans les différends d'individu à individu, il faut souvent, à défaut d'un arbitre, laisser la décision à la conscience des parties. C'est pourquoi les publicistes qui disent que les peuples sont naturellement *isolés*, sans aucunes relations internationales et que c'est là leur *état naturel*, ont appelé le canon la *dernière raison des rois*.

1338. Les considérations qui précèdent se rapportent toutes aux rela-

(*a*) On doit admirer, sous ce rapport, la belle conduite de Pie VII, qui ne voulut jamais rompre avec les Anglais alors en guerre avec Napoléon. Voir la brochure de M. de Montalembert, *Pie IX et lord Palmerston*, p. 42 et suiv. Paris, Lecoffre, 1856.

tions purement sociales et pacifiques : car si le commerce était pour le peuple agresseur un moyen de faire la guerre, l'offensé qui a le droit de ne pas être attaqué, a aussi le droit de défendre les relations commerciales qui fournissent à son ennemi des armes, des munitions, des approvisionnements de guerre directs et réels. Et qu'on ne dise pas qu'en reconnaissant ce droit, nous pourrions avec autant de raison prohiber tout autre commerce avec le peuple vaincu, puisque le commerce est toujours une source de richesses et que l'argent est le nerf de la guerre. Nous n'admettons pas cette raison : le même argument prouverait au besoin qu'il est tout aussi défendu de donner de la nourriture à un assassin que de lui donner un poignard ou une arme à feu ; car si l'assassin ne mangeait pas, il n'aurait évidemment pas la force de manier l'arme meurtrière ; or, comme nous disons qu'en donnant à manger à un brigand on ne cherche pas le moins du monde à prolonger sa vie, dans le but de lui voir poursuivre le cours de ses assassinats, tandis qu'en lui procurant des armes on lui donne directement l'occasion de perpétrer le crime ; de même, en continuant des relations tout à fait inoffensives avec les nations belligérantes, les peuples neutres ne prennent aucune part à leur querelle et ne les aident directement en aucune manière. Cependant si l'on continuait à faire le commerce ou à entretenir d'autres relations par elles-mêmes indifférentes dans un but hostile, il est évident que ce serait là une intervention coupable ; tout comme on participe au crime de l'assassin en lui procurant la nourriture et le logement, précisément pour l'aider dans la perpétration de son crime ; toute la différence entre ces deux cas, c'est que les intentions d'un individu, cachées qu'elles sont dans la conscience, peuvent se dérober plus facilement à l'examen, tandis que les vues d'une société ou de son gouvernement ne peuvent guère échapper à la publicité.

1339. La punition d'un délit et la compensation pour les dommages reçus sont donc deux justes motifs de faire la guerre ; il nous reste à parler du troisième motif, qui est la garantie contre le retour du péril. On peut trouver du danger soit dans les circonstances matérielles, soit dans les dispositions morales : la seule puissance matérielle d'un peuple ne peut, par elle-même, rendre un peuple dangereux à ses voisins à moins qu'il n'y ait en même temps une grande probabilité morale que ce peuple veuille opprimer les petits et les faibles ; mais cette probabilité est un titre incertain qui perd toute sa force devant l'obligation certaine qu'ont toutes les nations de se témoigner une mutuelle bienveillance ; aussi la doctrine de Montesquieu est-elle positivement injuste, quand elle permet de faire la guerre à son voisin, par le seul motif que ce voisin est puissant, et qu'il est en voie de progrès et d'agrandissement (*a*). Non, cela n'est pas permis : le danger matériel n'est rien sans le danger moral, et la seule probabilité morale ne peut rien contre un devoir certain ; même quand un peuple voisin fait de grands préparatifs de guerre, ce n'est pas encore une raison pour qu'on l'attaque ; tout

(*a*) *Esprit des lois*, liv. X, c. 2.

ce qu'on peut faire de son côté, c'est de préparer également ses moyens de défense; on pourra aussi demander des explications sur ces armements extraordinaires. On ne peut donc excuser ceux que le seul intérêt propre, et non l'amour de la justice, engage à s'opposer à tout agrandissement des peuples voisins, et qui les menacent même d'envahir leurs Etats, pour peu qu'ils essaient de s'agrandir et de s'étendre (*a*).

1340. Si la nation provocatrice déclare ouvertement son dessein de vouloir faire la guerre, ce qui n'arrive guère, alors évidemment les autres nations pourront prévenir l'attaque, car elles ont déjà reçu l'offense; la guerre est déclarée, et la nation provoquée ne doit pas attendre que son ennemi se fortifie et achève ses armements. Cependant, il est toujours préférable, quand on le peut, d'éloigner ce danger par le moyen des négociations, des arbitrages et des alliances, que de devoir le prévenir en recourant aux armes.

1341. Mais tels ne sont pas d'ordinaire les *casus belli :* le danger le plus certain et qui donne assez souvent occasion à une nouvelle guerre, c'est quand, après avoir terminé une première guerre produite par la faute du provocateur, après avoir châtié cette faute, et réparé les pertes subies, on peut encore craindre avec fondement que l'agresseur vaincu ne se relève malgré ses défaites et ne revienne attaquer le vainqueur; celui-ci, irrité de ces provocations incessantes, aura de légitimes sujets de craindre, aussi longtemps que la nation vaincue sera libre d'agir comme elle l'entend ; c'est alors que l'indépendance même de cette nation peut être mise en question : si elle a pour elle le droit de la conserver, l'autre peuple a aussi le droit de la régler. Lequel de ces deux droits prévaudra? la partie lésée a un droit absolu et certain à sa conservation, à sa sûreté; l'autre, au contraire, est, par sa propre *faute*, la cause des dangers de la première ; donc, son droit à l'indépendance sera respectivement plus faible, et la partie lésée pourra lui imposer des conditions qui la mettent dans l'impossibilité de recommencer l'agression. Examinons quelles peuvent être ces conditions.

1342. Elles peuvent se rapporter soit à l'ordre moral, soit à l'ordre physique : dans l'ordre moral, ces conditions peuvent enchaîner une société de deux manières, ou bien directement en imposant des lois aux volontés, ou indirectement en les inclinant à la justice, en éclairant les intelligences, en changeant les intérêts ; le premier de ces moyens suppose que les deux sociétés sont capables de comprendre la force d'un bien moral, d'un devoir et d'un droit. C'est le moyen qu'emploient les nations civilisées dans leurs *traités, alliances, capitulations;* elles supposent toujours comme un premier principe la *loyauté* internationale, sans laquelle un *traité* ne serait qu'un morceau de papier assez inutile.

Le second moyen, qui s'adresse aux intelligences, suppose une société qui puisse s'assurer de la vérité des choses (874 et suiv.), une société dont le plus grand nombre des membres donnera son assentiment à la vérité

(*b*) Voir la brochure de M. de Lamartine. *Le passé, le présent et l'avenir de la république.*

nettement connue, impartialement écoutée (228 et suiv.); c'est le moyen que, dans leurs commencements, ont employé toutes les sociétés religieuses. Comme l'erreur et la fraude sont bientôt découvertes, la plupart des sectes, après quelques jours d'un triomphe éphémère, ont été obligées de recourir à d'autres moyens; seules, les sociétés chrétiennes possèdent cette sublime puissance de la vérité qui captive et soumet toutes les intelligences.

C'est par la force de la vérité, autant que par la force des armes, que Charlemagne parvint à se garantir définitivement des attaques et des incursions des peuples saxons, l'empereur saint Henri des madjiars hongrois, Othon-le-Grand des hordes scandinaves, etc. On trouve aussi dans les temps anciens quelques tentatives analogues qui peuvent rentrer dans la catégorie de ces moyens moraux : ainsi, Gélon de Syracuse, en exigeant, dans son traité avec Carthage, l'abolition des sacrifices humains, se garantissait lui-même en adoucissant les mœurs de ces peuples barbares, et en les disposant à recevoir les bienfaits de la civilisation et de la paix.

Le troisième moyen dirige à la même fin les changements apportés aux intérêts des peuples soumis : la clémence et les bienfaits d'un vainqueur lui attachent quelquefois le cœur des peuples vaincus; ce fut la politique de Rome dans ses premières conquêtes. D'autres fois, on pourra user de moyens moins nobles, moins honorables encore, en combinant tellement les relations de la nation vaincue avec les nations voisines, qu'elle puisse voir à l'évidence qu'elle se causerait à elle-même un tort infini en reprenant l'offensive; par là même elle ne s'exposera plus à attirer sur elle des malheurs qu'elle prévoit être considérables et certains.

1343. Examinons maintenant les moyens physiques qu'on peut employer pour se garantir à l'avenir de tout danger grave : la nature de ces moyens dépendra de l'état des peuples vaincus, de leur degré de civilisation ou de barbarie. Si les vaincus peuvent être réduits par des moyens plus doux et moins cruels, on ne peut évidemment ni les mettre à mort ni les faire esclaves. Il peut y avoir cependant un concours de circonstances tel, qu'une colonie d'Européens, par exemple, attaquée et serrée de près par des barbares, ne puisse trouver son salut que dans une guerre d'extermination; il faudra bien alors qu'elle sauvegarde son existence, soit en donnant la mort à ses ennemis, soit en leur enlevant leur liberté (638 et suiv.). Nous voyons ici la peine de *mort* et la peine des *travaux forcés*, transférées de la sphère de la société politique dans celle de la société internationale, de la société des individus dans la société des nations (1250). D'ailleurs ces cas sont rares, et les nations européennes peuvent éviter ces fâcheuses extrémités en se garantissant contre les attaques soudaines et imprévues des barbares par les fortifications, et mieux encore par tous les moyens que la civilisation et la religion leur fournissent pour adoucir et soumettre les caractères les plus indomptables.

Le peuple civilisé est alors dans le cas d'un individu que l'on attaque injustement, mais qui se trouve dans un lieu bien défendu (384); pour éloigner l'agresseur, il peut le frapper et le blesser, mais il ne peut le tuer; il

peut évidemment repousser l'attaque et se mettre en sûreté à l'avenir par tous les moyens possibles, mais il ne peut lâchement massacrer son ennemi après la lutte, il ne peut le réduire à un perpétuel esclavage.

1344. Ces moyens extrêmes dont on ne doit user que très-rarement contre les barbares, ne peuvent jamais être employés entre peuples civilisés; la civilisation leur donne une foule d'autres moyens qui vont au but qu'ils se proposent. D'ailleurs, en se montrant cruelle à l'égard des autres, une nation provoquerait de leur part des représailles plus cruelles encore; on lui infligerait la peine du *talion;* on la détruirait, et la guerre entre les nations civilisées deviendrait une horrible boucherie. Quels sont donc les moyens que ces peuples ont à leur disposition? tous les moyens qui, en épargnant les individus, donnent à la société lésée et victorieuse une augmentation de force qui diminue d'autant la puissance de la société provocatrice. Or, la puissance d'un peuple consiste surtout dans sa population, dans son organisation, dans l'étendue de son territoire et l'habile construction de ses forteresses, enfin dans le développement de la richesse publique (1105 et suiv.); tous ces éléments de force supposent évidemment l'existence même de la société. Un peuple vainqueur dans une guerre juste pourra donc quelquefois enlever, non aux individus, mais à la *société* vaincue, son existence indépendante : c'est le droit de *conquête;* il pourra quelquefois diminuer sa population, en l'obligeant de combattre avec lui; il pourra envahir son territoire et la priver de ses forteresses; il pourra aussi la soumettre à un tribut et mettre des entraves à son commerce; et comme la personne qui gouverne a une grande influence sur les destinées d'un peuple, on pourra quelquefois changer ou la dynastie ou même la forme du gouvernement; dans certains cas, ce moyen peut être aussi juste qu'efficace : c'est évidemment d'après les circonstances, qui peuvent varier à l'infini, qu'on devra déterminer l'usage de ces différents moyens; la règle à suivre peut être ainsi formulée : obtenir pour la nation lésée et innocente le plus de garanties possibles en causant le moins de dommage possible à la nation coupable et vaincue (648 et 732).

§ 3.

LA GUERRE DOIT ÊTRE UNE DÉFENSE EFFICACE.

SOMMAIRE.

1345. En quoi consiste l'efficacité de la défense. — 1346. Des combats singuliers pour une cause publique; — 1347. ils doivent ordinairement être prohibés; — 1348. car ils tendent à substituer le hasard à la raison et au droit; — 1349. ils sont néanmoins permis aux peuples faibles injustement attaqués.

1345. La guerre a pour fin principale de défendre et de protéger les droits d'une société injustement attaquée; ceux qui sont chargés de la con-

duire doivent donc employer les moyens les plus efficaces pour atteindre ce but; ces moyens doivent être d'autant plus nombreux et plus sûrs, que l'ennemi est plus puissant, et que les causes de la guerre sont plus graves. Ainsi, le chef d'une société se rendra plus ou moins coupable, selon qu'il aura plus ou moins de négligence dans l'emploi des moyens de défense, et selon que par là le succès de la guerre serait plus ou moins douteux.

1346. Ces principes nous aideront à résoudre une question à laquelle nous avons touché, en parlant du duel (*a*) : les combats singuliers sont-ils licites dans une cause d'utilité publique? pleins de respect pour la vie des individus, ayant horreur de l'effusion du sang, et se laissant entraîner trop loin par ces sentiments d'ailleurs très-louables, plusieurs publicistes ont pensé qu'un souverain peut, dans certains cas, exposer sa propre vie pour épargner celle de milliers d'hommes, et qu'il peut également confier au courage d'un seul ou de quelques hommes, le sort de toute une nation; telle fut, dit-on, la conduite de Rome et d'Albe, lorsqu'elles firent dépendre leur sort de l'issue de la lutte entre les Horaces et les Curiaces. Nous croyons, au contraire, qu'on ne peut accorder cette opinion avec les vraies notions que nous avons établies sur la *société*, l'*autorité*, la *guerre*, etc.; l'erreur ici, me semble venir de ce qu'on envisage, dans le prince, l'*homme* plutôt que le *souverain;* c'est ainsi que les chefs se considéraient eux-mêmes dans les premiers temps et à l'origine des sociétés modernes : vivant dans une sorte d'association patriarcale, résidant dans leurs domaines au milieu de leurs vassaux, faisant de la guerre leur unique occupation, et n'ayant du droit social que des idées fort grossières, il n'est pas étonnant que ces hommes aient envisagé la guerre comme une simple lutte d'intérêts individuels, comme une lutte entre deux particuliers puissants, dont l'un est injustement attaqué par l'autre; leurs soldats, ils les considéraient naturellement comme leurs serviteurs; avec ces idées et dans cet état de choses, ils croyaient qu'on peut exposer ses biens à une perte plus ou moins incertaine, plutôt que d'employer certains moyens plus efficaces, mais aussi plus cruels; tout comme un propriétaire peut se laisser ravir ses biens, et n'est pas toujours obligé, pour les sauver, de répandre le sang de l'injuste agresseur (383).

1347. Dans les sociétés modernes, au contraire, le pouvoir *souverain* n'est pas du tout le pouvoir du *maître* (496 et suiv.); la guerre, même quand elle a pour objet la défense du droit des individus, la guerre a toujours un caractère public et social (1320); elle a toujours pour motif principal le bien *commun* (1329); ces sociétés doivent donc avoir en vue, dans la guerre, ce bien commun qui rend la guerre légitime et nécessaire; il ne leur est plus permis de rien négliger pour la faire réussir; elles ne peuvent plus rien abandonner au hasard et à la fortune de ce qu'elles peuvent prévoir et régler par la raison; car c'est à la raison et non au hasard que l'ordre social est confié (426).

1348. Or, un duel, un combat singulier est toujours une lutte pleine de

(*a*) Voir t. I, § 394, note *a*, page 160.

chances et de hasards, surtout quand on le compare aux guerres modernes où la tactique est si savante, si raisonnée, où l'intelligence semble avoir autant de part que la force naturelle, où la victoire semble surtout dépendre de l'habileté du général; d'ailleurs, si la fortune fait éprouver aujourd'hui une défaite, on pourra le lendemain prendre sa revanche, ramener la victoire sous ses drapeaux, ou du moins se tenir sur la défensive, et, par d'habiles combinaisons, obtenir presque toujours une capitulation honorable et avantageuse. Le combat singulier sacrifie toutes ces ressources, toutes ces espérances; il fait dépendre d'un seul coup heureux ou malheureux le sort et tous les droits d'une société (*a*). Si un tuteur agissait de la sorte en défendant les droits et les biens de son pupille, nous le traiterions sans aucun doute d'administrateur infidèle : comment donc sera-t-il licite de faire pour la défense d'une société, ce qui est illicite pour la défense d'un individu?

1349. Le cardinal Gerdil ne voit qu'un seul cas où il serait permis de recourir à un expédient aussi chanceux : c'est celui où un agresseur injuste, disposant de forces notablement supérieures aux nôtres, consentirait à cette épreuve. La partie la plus faible qui n'a aucune chance probable de se défendre autrement, peut alors essayer ce moyen et profiter de la sottise de son ennemi, pour essayer de réprimer son audace. Dans tous les autres cas, il est absurde de choisir un moyen de défense qui ne défend pas, et de s'en rapporter au hasard plutôt qu'à la raison. La nature, qui nous fait un devoir d'employer des moyens conformes à la raison, nous commande également de proportionner les moyens à la fin que nous nous proposons (15); de là une autre loi fondamentale de la guerre, la *modération*.

§ 4.

LA GUERRE DOIT ÊTRE FAITE AVEC MODÉRATION.

SOMMAIRE.

1350. La modération exige qu'on veuille sincèrement la paix, — 1351. et qu'on accepte de loyales et justes propositions. — 1352. Elle exige aussi qu'on nuise le moins possible à ceux qui ne peuvent se défendre. — 1353. Il faut éviter une résistance inutile; — 1354. ne pas employer certains moyens de destruction dont il est impossible de diriger les effets. — 1355. Il faut toujours sauvegarder les droits de la morale.

1350. On peut considérer la modération soit au commencement, soit dans le cours, soit à la fin de la guerre : nous avons déjà parlé des mesures et des précautions qu'il faut prendre au début d'une guerre (1332); nous

(*a*) Voyez sur ce sujet, Gerdil, *Des combats singuliers*, et Macchiavelli, *Disc. sopra la 1ª deca di Livio*, lib. I, c. 23-24.

avons également dit que l'humanité commande à tous les peuples de ne pas exiger d'une autre société le sacrifice de son bien propre et final, c'est-à-dire, d'un gouvernement qui procure le bien commun (655). Il ne nous reste plus à parler que de la modération dont il faut user dans le cours même de la guerre. Cette modération peut se formuler dans les deux lois suivantes : ne faire la guerre que pour obtenir la paix; chercher son bien propre en faisant le moins de mal possible à l'ennemi. La première de ces deux lois résulte évidemment de la nature, de la définition même de la *paix*, laquelle est une certaine *tranquillité résultant de l'ordre;* celui qui ne fait que revendiquer ses propres droits, doit nécessairement vouloir la paix, puisque après être rentré en possession de ses droits par le rétablissement de l'ordre, il est disposé à cesser toute attaque, à se renfermer dans la *tranquillité de l'ordre* (1319).

1351. Pour que ces sentiments soient sincères, il faut toujours être disposé à écouter les propositions de paix que l'ennemi peut faire, à moins qu'elles ne parussent tendre un piége à la bonne foi. Cependant, cette loi d'humanité ne nous commande pas de perdre les occasions favorables, ni de terminer autrement une guerre juste, ni de s'arrêter quand on est sur le point de remporter la victoire, surtout si l'on a affaire à des ennemis perfides et déloyaux. Quand l'occasion est favorable et la victoire imminente de notre côté, les propositions de paix que nous fait la partie adverse sont toujours suspectes; la perfidie et la déloyauté méritent toujours d'être punies. Il peut donc arriver que *de fait* et par suite de la mauvaise foi de l'ennemi, ses propositions puissent ne pas être aussitôt aveuglément accueillies; mais, *en principe* et pour autant que cela dépend de sa volonté, celui qui veut justement faire la guerre, doit, par là même, chercher à faire la paix (1350); il doit toujours être prêt à écouter les propositions sincères que les ennemis lui font.

1352. Pendant que la partie lésée tâche de ramener l'autre partie à son devoir et de vaincre son obstination, elle doit faire en sorte que la guerre ne lui cause aucun mal tout à fait *inutile;* cette obligation résulte de la nature même du droit de punir (808, 842); elle s'étend à tout ce qui peut réaliser matériellement le but qu'une société se propose, et imprimer à la guerre ce caractère d'humanité dont se glorifient les nations vraiment civilisées. Que veut-on, en effet, par la guerre? on veut ramener à l'ordre par la force : il est donc injuste et inutile de détruire ce qui ne résiste ni à l'ordre, ni aux protecteurs de l'ordre. Ainsi, l'inutile dévastation des habitations, le massacre des vieillards, la poursuite des enfants et des femmes, la mort de ceux qui ne méritent individuellement aucune peine (561), tout cela doit être rangé parmi les barbares excès d'une guerre sauvage ; ainsi, le bourgeois paisible et sans armes, qui ne prend aucune part aux guerres qui ne sont pas *nationales*, ne doit pas être la victime des vexations de la force armée qui vient rétablir l'ordre ; le soldat lui-même, dès qu'il a rendu les armes et n'est plus à craindre, mérite la pitié de l'armée ennemie, et quand il ne cède que par devoir et non par couardise, il a droit au respect de tous.

Un guerrier généreux frémit de honte et peut certainement désobéir quand on lui ordonne, comme on l'ordonna en France sous le règne de la terreur, de ne faire aucun quartier à l'ennemi ; il n'y a aucune magnanimité dans ce massacre qu'Horace fait proposer par Régulus, demandant au sénat romain qu'on sacrifie sans pitié les prisonniers carthaginois (*a*) ; et c'est avec raison qu'on a blâmé les bravades de François I[er] à Pavie : se prévalant des égards qu'employait l'ennemi pour le faire prisonnier et lui sauver la vie, il sacrifia inutilement plus d'une victime à ce qu'il croyait faussement être une défense honorable.

1353. L'humanité nous défend donc de faire souffrir à nos ennemis des maux inutiles ; l'obstination d'une défense inutile est également illicite. Cependant, comme l'issue de la guerre est d'une haute importance pour toute une société, ce n'est pas aux inférieurs à juger jusqu'à quel point la défense ou l'attaque sont inutiles ; la lâcheté pourrait souvent se couvrir du masque de la prudence : tant que les chefs légitimes donnent leurs ordres, il faut obéir ; mais quand le chef cède, ou qu'il n'y a plus de commandement, il y aura souvent de la sagesse à ne plus résister inutilement.

1354. De là encore l'obligation de ne pas user de certains moyens de destruction, que l'art et la volonté ne peuvent suffisamment diriger. Ainsi, empoisonner les eaux, favoriser une épidémie, certaines machines infernales d'une portée trop grande, certaines armes qui font des blessures par trop cruelles, tout cela est illicite et contre le droit des gens. Il sera même toujours plus louable de combattre à armes égales, et de ne pas user d'armes plus meurtrières que ne le sont celles des ennemis ; la victoire dépend d'un équilibre rompu entre des forces opposées ; une destruction égale des deux côtés n'est pas un moyen propre à rompre cet équilibre et à donner la victoire. Aussi, la nation qui la première a établi la conscription et les levées en masse, a fait un mal immense à l'humanité, parce que toutes les autres nations ont dû en faire autant pour rétablir l'équilibre menacé ; l'équilibre a été maintenu, la force numérique des armes est restée égale de part et d'autre, mais les pertes des nations se sont immensément accrues.

Cependant on peut quelquefois se permettre de causer des dommages très-grands à l'ennemi ; ainsi, dans le siége d'une ville, le jeu des mines et le bombardement peuvent causer des maux incalculables ; la seule grandeur du mal qu'on fait à l'ennemi n'est pas un motif suffisant pour défendre ces moyens, généralement employés à la guerre où la défense consiste essentiellement dans la destruction des forces ennemies (387 et suiv.).

1355. Que s'il n'est pas permis de causer à l'ennemi un mal tout à fait inutile, il sera à plus forte raison illicite de violer à son égard les lois de la morale ou de les lui faire violer. Ainsi la trahison, le parjure, le sacrilége,

(*a*) . . . . . Erit ille fortis
Qui lora restrictis lacertis
Sensit iners, timuitque mortem, etc.
Horace, *Odes*, lib. III, 5.

le viol, etc., ces crimes ne peuvent jamais être considérés comme permis à la guerre. De là, l'inviolabilité des trêves et des armistices, le respect envers les cadavres, l'humanité envers les blessés, la liberté de fourrager en pays ennemi, et mille autres égards que les nations belligérantes se doivent mutuellement. L'histoire nous offre sous ce rapport des exemples admirables : les campagnes du maréchal de Turenne nous prouvent qu'il n'était pas seulement un grand homme de guerre, mais un ennemi toujours *juste* et *bienveillant* envers ses adversaires. Nous ne pouvons donner ici les applications pratiques de ces deux devoirs de justice et de bienveillance; nous les abandonnons aux auteurs qui s'occupent plus spécialement du droit des gens; il doit nous suffire d'avoir indiqué les principes les plus généraux.

CHAPITRE V.

DEVOIRS GÉNÉRAUX DES SOCIÉTÉS INTERNATIONALES PARTICULIÈRES.

ARTICLE I.

NATURE ET ORIGINE DE CES SOCIÉTÉS.

SOMMAIRE.

1356. Résumé des devoirs généraux de nation à nation. — 1357. Il y a réellement entre les nations une société ayant pour but leur bien commun ; — 1358. ce bien, c'est surtout l'ordre nécessaire à la conservation de l'existence politique ; — 1359. cette société est générale ou particulière ; 1360. les sociétés particulières de nation à nation naissent du besoin et produisent des devoirs ; — 1361. c'est là une nécessité inévitable. — 1362. Différence entre une société internationale et une confédération.

1356. Dans les chapitres précédents nous avons considéré, d'une manière générale, deux nations indépendantes quelconques, qui sont accidentellement en contact; nous avons déterminé les relations générales de *justice* et de *bienveillance* qui doivent les unir, et leur assurer mutuellement l'*existence* et la *paix*, le bien de la *vérité* pour l'intelligence, les biens *matériels* pour le corps; nous avons vu aussi comment, dans l'état de *guerre*, ces relations doivent tendre au rétablissement de l'ordre et à la punition du coupable. Tous ces devoirs généraux naissent de la *nature* même de la société qui existe entre deux nations indépendantes.

Il nous faut maintenant en faire l'application au monde réel, aux sociétés particulières et concrètes qui unissent les nations; il nous faut voir comment ces devoirs se modifient, quelles sont les nouvelles relations qui peuvent se manifester et les lois qui les doivent régler. Je tâcherai, autant que possible, d'échapper au double reproche qu'on pourrait m'adresser, de faire des spéculations abstraites ou imaginaires. La matière que je dois actuellement traiter est une matière encore neuve : c'est à peine si quelques auteurs ont ébauché la théorie de la *société internationale*. Comme toujours, je m'efforcerai d'appuyer la théorie sur les faits, afin de pouvoir expliquer les faits eux-mêmes, et de pouvoir baser la spéculation sur l'expérience, le droit sur le fondement solide de la réalité.

Le petit nombre d'auteurs qui ont parlé de la société universelle, n'en ont pas toujours eu des idées fort exactes. De là, bien des systèmes erronés, des doctrines absurdes qui peuvent avoir des conséquences pratiques très-funestes, surtout aujourd'hui où la rapidité des communications vient chaque jour resserrer de plus en plus les liens qui existent entre les divers peuples. Il sera donc opportun d'examiner ces différents systèmes, de voir ce qu'ils peuvent renfermer d'idées justes et vraies, en les séparant de toutes les idées fausses et exagérées que l'imagination ou la passion y ont introduites.

1357. Demandons-nous d'abord, s'il existe bien réellement une société entre les nations; on n'en peut raisonnablement douter. Deux individus qui viennent à se rencontrer, se trouvent aussitôt soumis aux lois de la société universelle; ils sont obligés de se prêter aide et secours dans l'acquisition de leur bien commun, qui est dans ce monde le bien honnête, le bien de l'ordre, et, dans l'autre, l'éternelle possession du bien infini (321). Si telle est la loi des individus, avons-nous des raisons de dire que deux sociétés, placées dans les mêmes conditions, ne sont pas soumises aux mêmes lois, aux mêmes obligations?

1358. Il y a, il est vrai, une grande différence entre les mutuelles relations des individus et celles des sociétés : la fin principale de l'individu, c'est la possession immédiate et personnelle d'un bonheur qui n'est pas de ce monde; tandis que la fin dernière de la société est de diriger ici-bas les individus vers leurs suprêmes destinées, par le moyen de l'*ordre extérieur*, lequel constitue la fin immédiate de la société. De cette différence essentielle nous avons déduit la différence qui existe entre l'amour d'individu à individu, et la bienveillance de nation à nation (1253). Mais nous ne pouvons pas arguer de cette différence, que les diverses nations ne forment pas entre elles une société universelle; cela prouve seulement que le bien commun de la société universelle se présente à nous sous un autre aspect que le bien particulier de chacune des nations qui font partie de la société générale; cela prouve que la société internationale cherche, avant tout, le bien de l'*ordre politique*, tandis que les sociétés particulières ont surtout pour fin le bien de l'*ordre naturel*. Dans la société particulière on aplanit aux individus les voies de l'honnêteté individuelle, par le secours de l'ordre civil; dans la société internationale, c'est aux nations elles-mêmes qu'on veut faciliter le développement de l'action sociale par le moyen de l'ordre politique.

1359. Mais les lois de cette société universelle n'obligent les nations à s'aider mutuellement, que lorsqu'un fait quelconque les a mises en rapport; ce fait peut être ou un fait perpétuel, ou un fait momentané : des rapports purement temporaires ne peuvent en rien modifier les relations de la société générale; car ils n'exigent des différentes sociétés aucune coopération constante dans un but particulier; les rapports temporaires une fois passés, les nations s'isolent de nouveau, pour ne plus songer qu'à leurs propres intérêts, sans promouvoir positivement le bien des autres et sans leur nuire; ces rapports temporaires existent surtout entre les nations encore jeunes, ou

très-isolées l'une de l'autre [CLVIII], et les devoirs que ces relations entraînent sont plutôt négatifs que positifs (338, 1298).

A mesure que la population s'accroît, que le commerce se développe, que les alliances, les voyages, les communications se multiplient entre deux nations; à mesure que leurs intérêts se croisent ou se confondent, et que les lumières, se propageant partout, unissent tous les peuples dans une même communauté d'idées, de principes, de sentiments, de désirs, et d'entreprises; on voit, en même temps, que les relations internationales deviennent de plus en plus suivies, et que les efforts communs tendent de plus en plus à la recherche d'un intérêt commun de l'ordre extérieur. Chaque nation s'aperçoit bientôt qu'elle n'est plus ni isolée, ni absolument indépendante, quoique *de droit* elle conserve toujours son indépendance; elle s'aperçoit aussi qu'insensiblement les idées de ses voisins pénètrent chez elle, que les esprits et les volontés sympathisent, que toute secousse qui ébranlerait le crédit des autres, compromettrait aussi ses propres intérêts; en un mot, chaque nation voit clairement qu'elle est intéressée à la conservation de l'ordre, non-seulement chez elle, mais aussi chez les autres peuples; elle voit que du maintien de l'ordre chez les autres peuples, dépend le bien particulier de ses propres citoyens, et jusqu'à son existence politique et sociale.

1360. Or, le besoin et l'intérêt produisent bientôt le désir légitime de former avec d'autres nations une société réelle et particulière (625 et suiv.); de là vient que la société internationale s'établit et se développe d'après les progrès naturels et réguliers de chacune des nations qui la composent. Les besoins d'une nation engendrent le devoir moral qui oblige le supérieur et ceux qui dirigent l'action sociale (730), à conserver et à perfectionner la société dont ils sont les chefs : c'est ainsi que les relations internationales deviennnent un devoir pour le souverain, devoir d'autant plus impérieux que ces relations sont plus nécessaires pour protéger et développer soit sa propre nation, soit les nations qui lui sont déjà associées de fait (*a*).

(*a*) Le développement actuel des relations internationales est un fait incontestable, et ce fait tend à prendre de jour en jour de plus grandes proportions. Dès avant le traité de Westphalie, nous avons vu l'Europe divisée en ligue protestante et ligue catholique (Guizot, *Civil. europ.*, leç. 12); on reconnaît la grande importance de l'Union douanière allemande et l'on a proposé une association analogue entre d'autres peuples; les conventions internationales pour la propriété littéraire, pour l'extradition des malfaiteurs, les conventions postales, etc., se développent de plus en plus. On a proposé la réunion à Paris d'un congrès hygiénique pour le règlement international des quarantaines, lazarets, etc. Les expositions universelles de Londres et de Paris ont été comme les congrès de l'industrie européenne; on s'occupe maintenant d'établir l'unité du système monétaire dans toute l'Europe, et une association a été fondée dans ce but; à Nuremberg a eu lieu en 1851 un congrès de toutes les administrations de chemins de fer allemands. Les notes diplomatiques qui s'échangent sans cesse montrent aussi combien toutes les nations interviennent solidairement dans toutes les affaires politiques : nous avons vu les chargés d'affaires de France et d'Angleterre s'opposer, dans l'intérêt de l'humanité, aux hostilités qui étaient prêtes à éclater entre Monte-Video et Buénos-Ayres; en Espagne le corps diplomatique a deux fois pris et fait cause pour le pouvoir d'Isabelle menacé par les pronunciamentos d'O'Donnell et d'Espartero. Tous ces faits nous prouvent que l'Europe répudie tous les jours davantage c s étroites et fausses théories, qui voudraient établir l'isolement absolu de chaque

1361. Que si l'on me demande s'il n'est pas permis à un souverain de rompre toutes ces relations de *fait*, afin d'éviter ainsi une association de *droit* qui ôterait quelque chose à son indépendance ; je réponds qu'il ne s'agit pas ici de savoir si cela est permis, mais si cela est possible, honnêtement possible, sans blesser les droits de sa propre nation ou des autres. Au commencement de ce siècle, un grand conquérant voulut essayer ce système et établir le *blocus* continental ; mais on sait que, malgré toute sa puissance, il n'y put réussir ; il a prouvé que c'était là tenter l'impossible, que c'était aller contre la nature. Le fameux docteur Francia ne réussit pas mieux en voulant isoler le Paraguai du reste du monde. La Chine elle-même qui, jusque dans ces dernières années, s'était soustraite à l'influence européenne, voit maintenant ses frontières débordées : elle est obligée de laisser un libre cours au torrent impétueux de la race Japhétique ; le Japon, défendu jusqu'à présent par ses lois, ses rochers et ses mers inhospitalières, le Japon, à l'heure qu'il est, paraît entamé de tous côtés par les traités qu'il se voit obligé de conclure avec trois puissantes nations, l'Angleterre, l'Amérique et la Russie, qui se présentent à la fois pour recueillir la succession des Hollandais ; plusieurs ports sont ouverts aux navires européens qui, sans doute, y introduiront, avec leurs cargaisons, l'esprit d'activité de notre race, le progrès civilisateur, de nouveaux besoins, de nouvelles jouissances. Si tel est le merveilleux développement des relations internationales chez les peuples où tout oppose une grande résistance, la langue, la religion, les institutions, les habitudes, les mœurs, la force mêlée à la ruse, etc. ; comment pourrait-on en Europe songer sérieusement à rompre avec ses voisins, à s'isoler, à se retrancher dans un absurde égoïsme ? Et si d'ailleurs cet isolement n'était pas absolument impossible, il est certain que l'interruption du commerce, la séquestration scientifique, la séparation religieuse, l'isolement politique, il est certain, dis-je, que ce système absurde causerait d'immenses préjudices aux individus et à la société qui le pratiqueraient.

Tel est donc le développement naturel des nations ; elles tendent toutes à une certaine communauté d'intérêts qui doit être réglée d'après les principes de l'ordre et de la justice. De là une société particulière internationale où chaque nation est intéressée à vouloir le maintien de l'ordre ; cette société est le résultat d'une tendance commune à tous les peuples, et si la nature

nation et ne comprennent pas que le progrès de la civilisation exige l'union de tous les peuples et de tous les intérêts. Le premier ministre de la reine d'Angleterre, sir Robert Peel, a prononcé sur ce sujet en 1843 un beau discours dont nous extrayons les paroles suivantes : « J'ai la ferme conviction, a-t-il dit, qu'il y a eu sous ce rapport de grands progrès pendant ces dernières années ; je crois que si une nation européenne en attaquait une autre dans le seul but de satisfaire une absurde ambition de gloire militaire, ou par un odieux esprit d'oppression, je crois, dis-je, que dans l'Europe entière, il s'élèverait un sentiment général d'indignation, et que cette nation trouverait dans ce sentiment une résistance plus formidable que tous les moyens matériels qu'on pourrait lui opposer ; je crois que tous les peuples de l'Europe comprennent aujourd'hui que leurs intérêts sont étroitement liés à la conservation de la paix, et qu'ils doivent moins tenir compte de la force physique que de l'opinion publique qui s'indignerait instantanément à la moindre apparence d'une injustice politique. »

n'est pas accidentellement et violemment arrêtée dans son évolution, tous les peuples viennent infailliblement se ranger dans cette société internationale; la communauté d'intérêts, la communication des idées, la sympathie des caractères, sont autant de biens réels, positifs, qui unissent les nations dans une union telle, que l'une d'entre elles, même la plus éloignée et la moins importante, ne peut être troublée par des désordres politiques, sans que toutes les autres ne ressentent plus ou moins le contre-coup de ces troubles. Nous avons vu naguère comment les prétentions que la Russie élevait contre le Sultan, ont soulevé aussitôt l'Europe presque entière et allumé une guerre qui a exercé une grande influence sur les trois parties du monde.

1362. La société réelle et internationale est donc le résultat des *faits naturels;* elle peut également s'établir par des alliances *volontaires* (615 et suiv.), ou par l'action d'un pouvoir *supérieur* qui la crée (641 et suiv.). De là trois sortes de sociétés internationales, selon que les événements qui les amènent sont ou *naturels*, ou *volontaires*, ou *obligatoires*, absolument comme pour les sociétés politiques; avec cette seule différence que, dans la société individuelle, les faits naturels et constants forment la plus élémentaire des sociétés, la société domestique; tandis que dans la société internationale, ces mêmes faits produisent les relations les plus complètes et les plus élevées. La nature a des lois et des fins qui diffèrent souvent de la fin que se propose la libre volonté des hommes; de là, dans les sociétés *naturelles*, des caractères moraux qui diffèrent notablement des sociétés *volontaires*. Les sociétés internationales qui résultent des faits naturels doivent être distinguées des autres sociétés internationales, comme la société *domestique* diffère de la société civile et de la société politique.

Pour mieux distinguer la société internationale qui repose sur les faits naturels, je lui donnerai le nom d'*ethnarchie;* tandis que j'appellerai les autres sociétés internationales, confédérations, unions, etc., parce que la volonté de l'homme est ici le principe d'association; il importe surtout d'éviter toute confusion dans les concepts.

ARTICLE II.

FORME DES SOCIÉTÉS INTERNATIONALES; LEUR FIN, LEURS DEVOIRS ET LEURS DROITS.

SOMMAIRE.

1363. Différents principes à reconnaître. — 1364. Dans l'ethnarchie il doit exister une autorité; — 1365. la forme de ce gouvernement est polyarchique. — 1366. De nos jours elle consiste dans le consentement des différentes nations; — 1367. mode d'action et force de ce pouvoir; — 1368. ses devoirs et ses droits résultent de sa fin; on peut les diviser en *civils* et en *politiques*.

1363. Après avoir constaté l'origine des sociétés internationales particulières, nous devons en étudier les formes et les lois. Nous y voyons d'abord une réunion d'êtres intelligents qui travaillent ensemble à procurer le bien commun; les êtres intelligents qui s'associent ici, sont déjà de véritables sociétés; c'est donc une société entre des sociétés (302); ce sont des sociétés associées, des sociétés subordonnées, c'est une association *hypotattique* (686 et suiv.) entre des sociétés *indépendantes* (1252), et par conséquent, par sa nature et son origine, c'est une vraie *polyarchie* (620), soumise, comme telle, aux lois générales de la *société hypotattique*, et aux lois du gouvernement *polyarchique*.

1364. La première loi physiologique de l'être social peut être ainsi formulée : l'autorité est le principe constitutif d'une société quelconque (425 et suiv.). La société internationale et ethnarchique doit donc posséder une autorité, elle doit être gouvernée, dirigée dans tout ce qui est nécessaire à son existence, à son perfectionnement, à la fin qu'elle se propose. Comment pourrait-il exister un *droit des gens*, c'est-à-dire, un corps de lois obligatoires pour toutes les nations, s'il n'y avait pas une véritable autorité qui pût établir ces lois (115)? Tous les auteurs admettent des lois *positives* qui constituent le droit des gens; mais je ne sais si tous ont également aperçu la liaison nécessaire qui unit ces deux propositions : il existe un droit des gens; donc il existe une autorité internationale. Plusieurs ont confondu cette autorité avec l'autorité naturelle du Créateur, chef suprême de toutes les nations et de l'universelle société des hommes; d'autres nient l'existence d'une autorité particulière, et disent que les nations obéissent à des lois communes, parce qu'elles le veulent bien, sans y être obligées; d'autres encore considèrent cette obligation comme résultant d'un libre contrat, qui oblige seulement ceux qui ont voulu s'obliger. On pourrait peut-être admettre cette dernière opinion, quand il s'agit des peuples encore enfants, et qui sont libres, au moins dans une certaine mesure, puisqu'ils sont privés des relations internationales, naturelles et constantes qui ont leur origine dans des faits naturels; ces peuples n'ont presque aucun lien commun d'entreprises ou d'intérêts avec les autres nations; mais en se développant, ils for-

ment des relations, et nous voyons aussitôt paraître cet ordre commun qui crée les lois positives du droit international; mais alors nous devons supposer qu'il existe déjà une autorité internationale.

1365. Cette autorité ne peut être que polyarchique, parce qu'elle réside dans la commune volonté des nations associées (521); et c'est ce qui a donné lieu de croire que l'obéissance à cette autorité, à ces lois, dépend de la volonté ou d'un pacte libre; on a fait pour la société internationale, ce qu'on avait déjà fait pour la société civile : on a confondu l'autorité elle-même avec la personne dans laquelle elle réside (427); on a confondu l'origine de l'autorité avec l'acte qui en détermine l'existence réelle (469); et de même que le consentement social était censé devoir fixer l'autorité dans telle ou telle personne, on a cru que ce consentement était l'unique principe de l'autorité. Ce malentendu se comprend plus aisément par rapport à l'autorité ethnarchique, que par rapport à l'autorité purement sociale; pour attribuer l'origine de celle-ci au seul Contrat social, il faut, au mépris de l'histoire et de la raison, établir en principe une indépendance imaginaire et impossible, il faut inventer une nature humaine absurde et contradictoire (572, 577); tandis que l'autorité ethnarchique présuppose réellement un état antérieur d'isolement et d'indépendance, qui est fondé sur la nature même d'une société politique, d'un Etat (501), et qui est confirmé, sous certains rapports, par le témoignage de l'histoire du genre humain. La société internationale, en supposant le libre consentement des nations, se présente naturellement sous la forme d'une polyarchie; car, dans la supposition que les personnes sont toutes spécifiquement et individuellement égales, l'autorité appartient originairement à toutes également.

La forme primitive de l'autorité internationale est donc naturellement polyarchique; mais cela n'empêche pas qu'elle ne puisse avec le temps et par le consentement des nations associées, être modifiée dans un sens plus ou moins monarchique. La grande inégalité des besoins de chaque nation (625), la nécessité d'une unité plus forte pour se mettre à l'abri des attaques intérieures ou extérieures [LXXV], et d'autres causes analogues peuvent déterminer les nations associées à donner, de leur commun accord, des formes différentes à leur association. Il est rare que les nations veuillent pleinement et irrévocablement conférer l'autorité internationale à un seul; cette abdication de leur indépendance nationale est un sacrifice trop considérable, pour qu'on puisse le faire d'une manière irrévocable : il faut pour cela des nécessités extrêmes et en même temps une confiance sans bornes dans la personne à laquelle on sacrifie son indépendance; or, il est difficile, sinon impossible, de combiner ces deux éléments. Les nations s'entendront pour y échapper, et comme elles sont toujours en nombre limité et que c'est le trop grand nombre qui nuit à l'accord commun dans les polyarchies, les nations réussiront ordinairement à s'entendre. L'autorité internationale ethnarchique sera donc ordinairement et naturellement polyarchique; alors même qu'elle paraît administrée par un seul homme, elle est en réalité possédée par tous les peuples associés (524).

1366. Mais en qui donc résidera cette autorité internationale? pour mieux résoudre cette question, rappelons-nous les principes qui sont le fondement de tout le droit international (1033 et suiv.) : les nations sont des sociétés indépendantes (1250); leur association est, par elle-même, toute volontaire (620); de droit, l'autorité ici doit résider dans le commun accord des nations associées (625 et suiv.), et c'est aux associés à établir les formes d'après lesquelles cette autorité doit être exercée (629). Depuis la décadence de l'empire d'Allemagne et du pouvoir quasi théocratique des pontifes romains (*a*), l'autorité internationale, parmi les peuples européens, s'est manifestée dans le commun accord des divers souverains, au moyen des *traités*, des *alliances*, des *congrès*, des *confédérations*, etc. Mais, de même que nous avons vu la polyarchie des frères égaux, émancipés de la tutelle de leur père (519 et suiv.), donner à leur commune autorité des formes déterminées pour mieux en assurer l'efficacité et la durée, de même aussi nous voyons toutes les nations modernes, maintenant qu'elles sont émancipées de la tutelle du Saint-Empire et de la protection pontificale, nous les voyons, dis-je, éprouver de plus en plus le besoin d'une autorité internationale régulière et parfaitement déterminée dans ses formes, le besoin d'une autorité forte, respectée de tous, et qui puisse faire en sorte que le droit des faibles ne soit pas à la merci des plus puissants (1035).

C'est ici l'intérêt du grand nombre ; or, quand l'intérêt propre se combine avec le droit, il devient tout-puissant et détermine immanquablement les formes qui sont le plus en harmonie avec les besoins des sociétés (626, 747). Aussi, croyons-nous que peu à peu l'on verra s'élever dans le monde une sorte de *tribunal fédéral universel*, qui remplacera les alliances, les congrès, les traités, comme ceux-ci remplacent provisoirement aujourd'hui l'autorité suprême des Empereurs, et le gouvernement patriarcal des Pontifes (*b*); cela nous paraît devoir arriver infailliblement, quoique lentement peut-être; car la vie des nations peut se compter par le nombre des siècles, comme la vie des individus se compte par le nombre de leurs années. Les confédérations spéciales entre les petits Etats semblent préluder à cette future organisation de l'autorité *internationale*, comme, au moyen âge, le développement des communes amena peu à peu une parfaite égalité civile et l'unité de l'autorité politique [CXIX].

(*a*) Nous disons le pouvoir *quasi* théocratique des papes, parce que leur autorité sur le temporel des peuples chrétiens n'a jamais été une vraie *théocratie*, c'est-à-dire un pouvoir temporel exercé au nom de Dieu. L'institution divine ne confère au souverain pontificat que le seul pouvoir spirituel, le droit de gouverner les individus et les peuples dans l'ordre du salut éternel ; ce pouvoir spirituel ne fut que l'occasion de l'autorité temporelle dont les papes furent accidentellement revêtus par le libre choix des peuples fidèles, naturellement amenés à prendre pour arbitre de leurs intérêts le chef respecté de leur religion. Ce n'est donc pas comme vicaires de Dieu que les papes exercèrent le pouvoir temporel, ce qui eût été une vraie théorie : ce pouvoir leur fut conféré et solennellement reconnu par la libre volonté des nations chrétiennes.

(*b*) Gioberti dit positivement que le pouvoir politique des papes vint s'adjoindre à leur autorité spirituelle par suite des circonstances des temps et de la volonté des peuples. (T. II, note 30, page 836.)

1367. Mais laissons au temps, à la politique, aux événements, ces instruments plus ou moins aveugles de la divine Providence, laissons à ces divers éléments de développer peu à peu les formes politiques de la société internationale, et de réaliser ainsi le bonheur des nations (738 et suiv.), de la même manière que les formes civiles de la société politique doivent tendre et parviennent insensiblement à procurer le bonheur des familles et des individus.

Nous pouvons maintenant conclure de tout ce que nous avons dit, que les peuples forment entre eux une société d'égaux; que, par conséquent, l'autorité qui les doit diriger se trouve dans leur commun accord, ou du moins dans la majorité des nations associées (630) ; que, dans leurs intérêts communs, ils ne peuvent récuser cette autorité sans rompre, en même temps, les relations sociales qui les unissent ensemble ; que cette autorité doit avoir le pouvoir et la force de maintenir l'ordre dans l'association internationale; enfin, qu'ici encore nous voyons une application particulière de ce grand principe, que *le droit tend à se fixer là où se trouve la force* (477).

1368. Maintenant quels seront les devoirs et les droits de l'autorité internationale? nous avons vu que les devoirs et les droits reposent sur l'ordre moral (347), et que cet ordre lui-même repose tout entier sur la notion de la fin (21). C'est donc la fin de la société ethnarchique qui détermine les devoirs et les droits de l'autorité internationale.

La société ethnarchique étant composée de peuples indépendants (1363), elle devra nécessairement assurer à ces peuples leur existence indépendante, elle devra veiller à leur progrès, à leur perfection sociale (701 et suiv.) ; elle devra, en un mot, faire toutes les fonctions d'une société, mais en se rappelant toujours qu'elle agit sur des individus *collectifs*. La fin *générale* de cette société sera donc de procurer le bien commun des nations associées ; son caractère spécifique sera de conserver à chaque nation son existence propre (1252).

De là pour l'autorité ethnarchique deux espèces de devoirs : elle devra assurer à chaque nation l'inviolabilité de ses droits, et favoriser son développement progressif, d'après les règles d'une justice rigoureuse (740) ; ces devoirs constituent ce qu'on pourrait appeler l'action *civile* et distributive de l'ethnarchie. De plus, cette société exige, comme toute autre société, une organisation et des lois qui conservent, perfectionnent son *être social*, et le rendent propre à remplir les deux devoirs dont nous venons de parler (736) ; elle devra donc aussi avoir des droits et des devoirs dans l'ordre *politique* international.

Dans les deux chapitres suivants, nous examinerons cette double catégorie de devoirs et de droits ; nous pourrons le faire très-brièvement, par la raison que tout ce que nous avons à dire n'est qu'une simple application à la société ethnarchique, des principes déjà développés, touchant la société politique, le droit civil et le droit politique.

CHAPITRE VI.

DROITS ET DEVOIRS DE L'AUTORITÉ ETHNARCHIQUE DANS L'ORDRE CIVIL.

ARTICLE I.

DROITS ET DEVOIRS CONCERNANT LA PROTECTION CIVILE.

§ 1.

PROTECTION ACCORDÉE A L'EXISTENCE ET A L'UNITÉ DES NATIONS ASSOCIÉES.

SOMMAIRE.

1369. A quels objets s'étend la protection civile; — 1370. elle doit assurer l'union des personnes sociales; — 1371. pour cela elle doit pouvoir connaître leurs griefs respectifs. — 1372. Preuve de fait confirmée par le raisonnement. — 1373. Lois morales concernant l'unité de chaque nation.

1369. Le droit *civil* et l'action qui en dépend doivent tendre d'abord à assurer à chaque associé son existence propre; les associés ici sont les nations membres de la société ethnarchique; l'action civile de l'ethnarchie devra donc avoir en vue de conserver à chaque nation son existence propre. Comme l'existence d'une nation n'est que la réalisation de son être social qui fait qu'elle est une société indépendante (501), la fin de la société ethnarchique sera de conserver à chacune des nations associées son *unité intérieure* et son *indépendance extérieure*.

1370. L'unité intérieure d'une nation consiste dans l'union harmonique des deux personnes sociales : cette union dépend tout à la fois de la juste action de l'autorité, de l'obéissance des sujets, et de l'amour mutuel qui existe entre les personnes sociales (455 et suiv.).

L'autorité ethnarchique ne doit pas seulement contenir les peuples par la force, elle doit aussi les gouverner d'après la justice; nous avons déjà déduit de ce devoir toutes les garanties sociales qui sont nécessaires aux peuples et aux souverains (1031). Il n'y a qu'une politique étroite et mesquine qui puisse, avec Machiavel, ne voir dans les alliances des souverains que des conjurations ourdies pour favoriser le despotisme; la vraie science politi-

que, la politique naturelle, humaine, celle qui nous enseigne à coopérer aux desseins sublimes et paternels de Dieu sur l'humanité, celle qui veut conduire à Dieu la société universelle des nations, par les grandes voies de l'ordre, cette science-là nous montre dans l'alliance des nations et des princes une sorte de tribunal suprême, institué pour assurer le bonheur de tous, le bonheur des peuples comme celui des souverains; absolument comme dans une cité, le conseil municipal, l'autorité communale assure en même temps aux chefs de famille l'obéissance de leurs serviteurs, et à ceux-ci une direction juste et paternelle de la part de leurs maîtres.

1371. L'autorité ethnarchique doit donc pouvoir connaître et étudier les torts des sujets envers leurs souverains, ainsi que les torts des souverains envers leurs sujets; c'est une chose qui a toujours été reconnue, au moins *implicitement*, par ceux-là même qui ne soupçonnaient peut-être pas l'existence de l'autorité dont nous parlons : n'est-ce pas, en effet, reconnaître une sorte d'autorité supérieure que de rédiger et de répandre partout des manifestes, des adresses, des protestations par lesquelles les différents peuples veulent prouver aux souverains non intéressés dans leur cause, la justice de leurs réclamations et la certitude de leurs droits? n'est-ce pas une sorte d'appel, de recours à un tribunal suprême, juge en dernier ressort des droits des peuples et des rois? et n'avons-nous pas vu, de nos jours, ce genre d'appels pratiqué par tous les peuples qui croyaient, à tort ou à raison, avoir des griefs à redresser, des droits à faire valoir? n'est-ce pas ce qu'ont fait, il n'y a pas longtemps, en s'adressant à toutes les nations européennes, les Belges, les Espagnols, les Grecs, les Polonais, les Portugais, etc.?

1372. On me dira peut-être que ces peuples ou ces partis réclamaient en faveur de leurs prétentions le secours de la force, et non un décret, un arrêt fondé sur la raison et la justice : nous répondrons que l'emploi de la force sociale est une fonction de l'autorité (1103), et que l'autorité ne peut raisonnablement employer la force, si elle n'a préalablement résolu la question de droit; l'objection semble même confirmer ma théorie : je n'ai pas dit que le tribunal soit toujours constitué, mais qu'il est toujours plus ou moins reconnu *implicitement*, ne fut-ce que par un sentiment confus de justice naturelle; c'est le même sentiment qui, dans les contestations des particuliers, fait souvent recourir à certains arbitres, à certains juges, dans lesquels cependant on ne reconnaît pas une véritable supériorité. Ce recours nous montre que nous avons une sorte de besoin naturel de faire décider le droit par une tierce personne, avant que nous puissions invoquer le secours de la force; c'est là un fait qui se manifeste chez les nations comme chez les individus, et dont la philosophie doit tenir compte en tâchant de l'expliquer; cette explication a été préparée par ce que nous avons dit de l'autorité ethnarchique, outre l'analogie évidente qu'il y a ici entre les besoins des individus et les besoins des sociétés (928 et suiv.).

N'est-ce pas, en effet, une chose évidente que les luttes de quelques nations troublent ordinairement la tranquillité de *tous* les autres peuples

européens? Ces peuples n'ont-ils pas le droit de pourvoir à leur repos? ne peuvent-ils pas l'assurer par leurs communs efforts? Cette communauté d'efforts dans la poursuite d'un même but, ne tend-elle pas à établir une sorte d'union fondée sur un principe capable de réduire le multiple à l'unité? Il faut donc qu'il existe en Europe un principe naturel d'unité qui réunisse tous les peuples, dans le but de leur procurer à tous le bien commun, l'ordre et la justice. Or, ce principe n'est autre que l'autorité (436); cela est évident; à moins que l'on ne dise que la Providence, qui a su trouver le moyen d'arranger les plus minimes différends des individus, ait abandonné à la force, à la violence, les intérêts les plus importants de dix ou vingt grandes nations, dont l'existence et la tranquillité se trouvent compromises par le fait d'un seul peuple, qui se plaît à semer autour de lui la discorde et l'anarchie. Non, cela ne peut pas être : Dieu a soin des peuples aussi bien que des individus; l'autorité protectrice est là, et nous voyons ceux dont le repos est menacé, recourir instinctivement, naturellement à cette autorité que la nature elle-même a établie pour régler les intérêts communs des nations, redresser les griefs, assurer à toutes le repos et le bonheur (706).

1373. Les faits viennent donc confirmer la théorie, et les nations nous montrent qu'elles comprennent très-bien leur intérêt et leur devoir quand elles s'associent entre elles et établissent une autorité ethnarchique qui puisse mettre des bornes aux révoltes des peuples, aux excès des souverains. Il sera facile de déduire de cette théorie les lois que doit suivre l'action ethnarchique dans l'ordre civil pour le maintien de l'existence et de l'unité de chacune des nations associées; ces lois sont les mêmes que celles que nous avons établies pour les sociétés subordonnées ou hypotattiques (701 et suiv.). D'abord, il faut laisser à chaque nation, à chaque société le libre usage de tous les moyens légaux que sa constitution lui fournit, tout en corrigeant les abus (701); même en les corrigeant, on doit respecter l'autorité de ceux qui gouvernent chaque nation (705); pour remédier efficacement aux désordres, il faut les connaître et les corriger en temps (710); enfin, on doit diriger les autorités vers la vraie fin qu'elles désirent, vers le rétablissement de l'ordre, par le moyen de la paix, de la bienveillance naturelle, de la justice. Telles sont les lois que l'autorité ethnarchique doit suivre pour conserver l'unité politique des nations associées : ayant des devoirs, elle a aussi des droits qui leur sont proportionnés, et ces droits, à leur tour, créent des devoirs pour les nations qui lui sont soumises.

§ 2.

PROTECTION ACCORDÉE A L'INDÉPENDANCE EXTÉRIEURE DES NATIONS ASSOCIÉES.

SOMMAIRE.

1374. La protection de l'autorité ethnarchique n'ôte pas aux nations leur indépendance respective; — 1375. au contraire, elle la leur garantit. — 1376. L'esclavage des nations et la théorie de M. Damiron. — 1377. La guerre est possible dans une ethnarchie imparfaite; — 1378. elle ne l'est pas, quand cette association est parfaite.

1374. Nous avons supposé que les nations associées sont indépendantes; or, si elles sont indépendantes, comment peuvent-elles avoir au-dessus d'elles une autre autorité? Pour le comprendre, il suffit de nous rappeler que l'indépendance d'une nation consiste essentiellement à ne pas dépendre d'une autre nation, et à pouvoir se donner à elle-même ses propres lois dans l'ordre civil et dans l'ordre politique (602, 612). Or, les nations se gouvernent elles-mêmes; elles ne forment pas une partie d'une autre société publique : l'autorité *ethnarchique* diffère donc essentiellement de l'autorité *politique* (1253), par la raison que c'est la fin qui donne aux sociétés leur caractère distinctif et propre (442). De même que la famille ne perd pas sa liberté domestique, unie qu'elle est à la société civile, de même une nation ne perd pas sa liberté politique quand elle fait partie d'une société ethnarchique (619, 709).

1375. Les nations, au contraire, perdraient leur liberté, si, au lieu d'être soumises à l'autorité ethnarchique, elles étaient assujéties à l'autorité d'une autre nation leur égale (502). Le devoir de l'autorité ethnarchique est donc de sauvegarder cette indépendance polititique et de la protéger contre les abus de la force, quelle qu'elle puisse être : qu'elle provienne de la supériorité matérielle des richesses et des armes, ou qu'elle résulte de la supériorité intellectuelle qui fait que les peuples plus civilisés oppriment plus facilement les autres, ou enfin que la supériorité morale elle-même abuse de son droit et le pousse à l'excès, comme dans les suites d'une guerre juste (655 et suiv.). Dans tous ces cas, l'autorité ethnarchique devra protéger l'ordre et la justice et s'opposer au désordre.

1376. Je m'étonne d'entendre dire à M. Damiron, que parmi les nations, certains peuples *plus sages*, les peuples-pères, les aînés de la famille humaine, sont chargés de protéger les autres, qu'ils doivent se mêler de leurs affaires, les diriger, et même au besoin aller *jusqu'à la force* (*a*). Un homme qui se vante d'être un des plus grands défenseurs des libertés politiques, V. Gioberti tient à peu près le même langage, et croit aussi que les peuples civilisés doivent quelquefois user, à l'égard des peuples enfants, de

(*a*) *Cours de morale,* t. II.

la férule du maître pour hâter leurs progrès (*a*). Nous ne savons vraiment où se délivrent les brevets de capacité et les actes de naissance qui assurent ici la prépondérance : nous sommes tentés de croire qu'on se les peut procurer aux mêmes lieux où les grands hommes vont recevoir, avec la mission d'éclairer les peuples, le droit de s'en faire écouter comme des envoyés du ciel (251). Nous pouvons également révoquer en doute la prétendue supériorité des nations civilisées à l'égard des nations barbares, et nous ne savons de quel droit on s'arroge sur ces dernières une autorité infaillible qui exige de leur part une soumission obligatoire; à notre avis, personne ne peut avoir une supériorité *de droit* sur des nations libres et indépendantes; sans doute, on peut leur être supérieur *de fait* en talents politiques, en puissance, en civilisation; on devra, par le devoir de la bienveillance internationale, communiquer ces biens aux peuples qui nous les demandent, mais jamais nous n'aurons le droit de les leur imposer, de les contraindre à les accepter; on serait en droit de dire, pour des raisons équivalentes, que, parmi les individus, les plus capables pourront communiquer de force aux ignorants les sciences et les arts qu'ils ignorent. Mais c'est là faire de la morale *selon les circonstances*, afin de pouvoir, au besoin, légitimer et encourager tous les envahissements d'une nation, en la décorant du titre fastueux de « peuple régénérateur. » Il y aurait de l'outrecuidance pour une nation à se croire ainsi supérieure à toute autre, et à s'attribuer exclusivement la mission de mener à la baguette tous les peuples enfants.

1377. L'autorité ethnarchique est donc, avant tout, la gardienne naturelle de l'indépendance des peuples : leurs biens, leur territoire, leurs droits, sont placés sous l'égide tutélaire de l'autorité internationale. Mais si cela est, nous dira-t-on peut-être, la guerre sera donc définitivement supprimée? — Nous avons vu que la guerre, étant une lutte entre sociétés, doit être essentiellement publique; nous avons vu aussi que les chefs des sociétés subordonnées ont le droit de déclarer la guerre pour de justes motifs, quand l'autorité suprême n'a pas encore atteint cette perfection intellectuelle, morale et matérielle qui peut faire régner la justice parmi les sociétés subordonnées. Ainsi, tant que l'autorité ethnarchique ne sera pas justement et solidement constituée, les nations pourront revendiquer leurs droits par la guerre.

1378. Cet état d'imperfection ne peut pas durer toujours : la société ethnarchique, comme toute autre société, doit naturellement vouloir que le droit règne chez elle plutôt que la force; dans une ethnarchie bien constituée, la guerre n'est possible qu'entre un peuple prévaricateur qui viole l'ordre, en opprimant ses voisins, et l'autorité ethnarchique qui est aidée par tous les peuples associés. C'est alors que, certain de se voir aidé par tous ses coassociés, organisé du reste d'après les lois ethnarchiques qu'il a lui-même approuvées, chacun de ces peuples pourra, même avec des forces

(*a*) *Gesuita moderno*, nota. ult.

très-médiocres, être parfaitement rassuré sur son indépendance; il pourra ainsi ne plus avoir à supporter cette charge énorme des armées permanentes, comme nous l'avons déjà insinué (1223).

ARTICLE II.

PROTECTION ACCORDÉE AU DÉVELOPPEMENT DE LA CIVILISATION.

§ 1.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

SOMMAIRE.

1379. Triple élément de perfection et de civilisation. — 1380. Ce qui est purement de *conseil* ne peut être une *obligation*. — 1381. Le perfectionnement de la civilisation est un droit rigoureux, mais ne peut constituer un strict devoir.

1379. L'autorité ethnarchique, avons-nous dit (1368), doit promouvoir la perfection des peuples et leur vraie civilisation (452 et suiv.) : or, nous avons vu (877) que la civilisation comprend trois éléments de progrès, le perfectionnement du bien *honnête*, celui du bien *utile*, et l'*extension* qu'on donne à l'un et à l'autre de ces biens; de là un triple devoir pour l'autorité, devoir fondé sur le précepte général de la *bienveillance*, et qui existe dans la société internationale, comme dans la société politique (1256).

1380. Mais il faut se rappeler que le devoir n'est rigoureux, que lorsqu'il s'agit de l'ordre de stricte justice (99) : quand il s'agit de *perfection*, il ne peut y avoir pour les individus d'obligation rigoureuse : on ne peut les forcer absolument à embrasser la perfection; tout ce qu'on peut faire, c'est de leur présenter des moyens de plus en plus nombreux de connaître, de désirer, d'obtenir leur perfection; ces moyens se rapportent aux trois éléments de l'action humaine, l'intelligence, la volonté, l'énergie extérieure (904 et suiv.). Il en est de même des sociétés : l'autorité ethnarchique devra se conduire de la même manière et avec une égale discrétion, quand elle voudra promouvoir la perfection sociale parmi les nations associées; elle devra même montrer plus de prudence, parce que les nations sont plus chatouilleuses que les individus sur l'article de leur indépendance; sans cette précaution, on s'exposerait à violer la première loi de l'action sociale, c'est-à-dire, l'exacte mesure à garder, quand il y a collision entre les droits (742); on semblerait croire que la *libre faculté de se perfectionner* doit prévaloir contre le *droit certain et rigoureux de l'indépendance;* on commettrait une contradiction pratique, en voulant forcer une libre faculté et en même

temps maintenir l'indépendance. Le perfectionnement social peut être conseillé, encouragé : il ne peut être imposé.

1381. Mais toujours on devra protéger, favoriser le droit que les peuples ont d'aspirer à la perfection, à la vraie civilisation ; jamais ils ne peuvent être troublés par d'autres dans l'usage paisible qu'ils font de ce droit. En les empêchant de parvenir à la perfection, on violerait envers eux les lois de la stricte justice, et l'autorité pourrait réagir absolument contre l'offense commise.

§ 2.

DÉVELOPPEMENT SOCIAL DU BIEN HONNÊTE.

SOMMAIRE.

1382. L'autorité ethnarchique a le droit de promouvoir l'honnêteté et l'ordre. — 1383. Inconséquences de Grotius. — 1384. On peut propager la vérité par la *persuasion;* on peut employer *la force* pour empêcher l'apostasie. — 1385. Un mot sur les devoirs de l'ethnarchie par rapport aux nations non-associées : — 1386. on les peut instruire de leurs devoirs religieux ; — 1387. ce qu'il faut faire quand elles résistent.

1382. Examinons maintenant le devoir qu'a l'autorité ethnarchique de promouvoir l'*honnêteté*, dans l'ordre purement naturel, d'abord parmi les nations associées, ensuite chez les peuples étrangers. Pour mieux comprendre la nature de ce devoir, appliquons à la société internationale ce que nous avons dit de la société politique (920) : l'autorité internationale a le droit d'empêcher que l'on attaque, chez les peuples associés, ces principes d'honnêteté publique sans lesquels la société périrait infailliblement : c'est un devoir négatif. L'autorité internationale n'a pas le droit, *par elle-même*, d'imposer à toutes les nations associées la croyance religieuse de l'une d'entre elles; mais elle doit accorder sa protection à toutes, dans l'ordre politique (1308) : elle doit empêcher que, sous prétexte de religion, les sujets ne se révoltent contre les princes ou que les princes ne fassent violence à la conscience des sujets.

1383. Grotius se trompe, à mon avis, quand il veut faire dériver du seul droit naturel, le droit qu'aurait un peuple de protéger, chez les autres nations, la vraie religion et ceux qui la propagent ; ce publiciste se fonde « sur ce qu'il est contraire à la droite raison de punir ceux qui enseignent le christianisme (*a*). » Cette doctrine tend à soumettre chaque peuple à ses voisins, à lui enlever son indépendance, à lui faire accepter toutes les opinions que les autres croiraient conformes à la raison. Nous n'allons pas si loin ; nous défendons sincèrement une légitime liberté de penser, et nous ne pouvons

(*a*) « Haud dubie faciunt contra rectam rationem qui christianismum docentes pœnis subdunt. » *Jus belli et pacis.* lib. II, c. 20, § 49.

accorder, sous ce rapport, à nos égaux aucune supériorité de droit sur nous (1312 et suiv.). Dans l'ordre purement naturel, nous ne pouvons accorder à l'autorité internationale qu'un droit négatif, qui lui permet de se mettre en garde contre la destruction des vérités premières ; et ce droit lui-même nous ne le faisons pas dériver de la seule évidence subjective, car cette évidence, pouvant n'être qu'apparente, ne peut donner aucune autorité ; nous le déduisons de la nécessité sociale, car sans ce droit, la société se trouverait exposée à périr (884). Le droit de défendre et de propager la religion chrétienne repose sur des *faits particuliers*, sur les mêmes faits sur lesquels s'appuient les droits de la société chrétienne (liv. VII) : abusé par sa fausse théorie de l'examen individuel, de l'esprit privé des protestants, Grotius n'a pu ni comprendre, ni expliquer ces faits ; il va même jusqu'à invoquer le motif de l'évidence individuelle pour légitimer les victoires que Constantin remporte sur Lucinius. Grotius ici n'est pas conséquent avec lui-même ; car, un peu plus loin, pour soutenir contre les catholiques la pleine liberté des sectes protestantes, il a recours non plus à l'évidence, mais à la distinction des articles de foi en articles fondamentaux et non fondamentaux. Ces contradictions, tout à la fois pratiques et spéculatives, ne doivent pas nous étonner ; elles sont la conséquence nécessaire de doctrines erronées, qui empêchent souvent les meilleurs esprits de pousser jusqu'au bout les déductions logiques de leurs principes [CXX].

1384. Mais si l'autorité internationale n'est pas tenue de propager la vérité par la force des armes, le souverain n'en doit pas moins faire tout ce qui est en lui pour répandre les vérités religieuses par les voies de persuasion, quand il est assuré, par des raisons claires et évidentes, que Dieu a révélé ces vérités, et quand les nations associées se sont volontairement obligées à ne s'opposer ni de fait ni en paroles aux ordres de Dieu ; ces nations alors doivent rester fidèles à leurs engagements ainsi qu'aux lois de leur association (884 et suiv.). Souvent alors il leur sera non-seulement permis, mais nécessaire d'empêcher et de punir toute apostasie extérieure ; ce qui aura lieu surtout quand la religion sera le principe constitutif de l'ethnarchie (1052 et suiv.), comme au moyen âge elle était un des fondements du Saint-Empire romain.

1385. Voyons maintenant quels sont, sous ce rapport, les droits et les devoirs de l'autorité internationale vis-à-vis des peuples qui ne font pas partie de l'association : doit-elle leur communiquer tous les trésors du vrai et du bien ? peut-elle même les contraindre à les accepter ?

1386. La perfection ne peut jamais être imposée : elle ne peut être que conseillée ; ainsi la promouvoir chez ceux qui ne sont pas tenus de l'atteindre, c'est un acte de bienveillance, ce n'est pas un devoir de justice (1256) : or, l'autorité ethnarchique ne peut exercer ses droits qu'à l'égard de la société ethnarchique et de ses membres, car toute autorité doit nécessairement se renfermer dans la société qu'elle gouverne (525). Les autres nations non-associées ne peuvent donc rien réclamer d'une autorité ethnarchique qui leur est étrangère, et celle-ci n'est pas obligée de leur communiquer les

grands biens dont elle jouit elle-même, la justice, l'ordre et la civilisation. Que si des faits particuliers les mettent en relation avec l'ethnarchie, et deviennent, au moins temporairement (1359), un principe d'association, alors l'autorité ethnarchique devra les porter au bien honnête par la voie de la persuasion; mais cela même ne sera pas un devoir ethnarchique, ce sera une obligation de société générale internationale.

1387. Mais quand, par la persuasion, on n'obtient pas le but qu'on se propose, est-on en droit d'employer la force à l'égard d'un peuple indocile? Nous pouvons répondre que si les intérêts de ce peuple sont tellement unis, par de longues et intimes relations aux intérêts de l'ethnarchie, que ceux-ci se trouveraient gravement compromis dans un cas donné, il est évident qu'alors il y a entre ce peuple et l'ethnarchie une sorte d'association (1361), et que celle-ci peut agir à son égard comme envers les nations associées. Si, au contraire, les intérêts des uns et des autres sont tout à fait distincts et séparés, il n'y aura aucune relation de dépendance, et l'autorité ethnarchique devra traiter avec ces peuples isolés ou barbares comme avec des nations parfaitement indépendantes (1308). Or, une ethnarchie se trouve, vis-à-vis d'une nation indépendante, dans la même position qu'une société politique vis-à-vis d'une famille indépendante; on peut traiter ici d'égal à égal (1260), à moins qu'un délit évident ou une juste victoire n'accorde à l'ethnarchie une légitime supériorité sur la nation barbare; alors le droit de conquête priverait celle-ci de son indépendance et l'obligerait au moins à certains devoirs négatifs (1277).

Dans ce raisonnement, nous supposons toujours les sociétés dans un état purement *naturel;* la révélation positive peut, en outre, introduire dans les relations politiques et ethnarchiques de nombreuses et importantes modifications; nous en parlerons au septième livre.

§ 3.

DÉVELOPPEMENT SOCIAL DU BIEN UTILE.

SOMMAIRE.

1388. En quoi consiste ce devoir par rapport aux fins particulières; — 1389. matières auxquelles il peut s'appliquer. — 1390. L'autorité ethnarchique est un moyen efficace de perfectionnement pour les Etats. — 1391. De l'obligation de répandre partout la vraie civilisation.

1388. Les biens *utiles* constituent la perfection *accidentelle* d'un peuple, et peuvent l'aider à se procurer ce bien particulier, cette félicité secondaire qui est le but propre d'une société particulière (857); or, le but d'une société ethnarchique particulière est de réaliser plus facilement pour chaque peuple associé le bien de l'ordre politique, lequel est lui-même établi pour le bien de l'ordre civil (1253). L'autorité ethnarchique devra donc, autant que pos-

sible, promouvoir et perfectionner tous les moyens qui peuvent établir le bon ordre politique, tout comme l'autorité politique doit assurer aux familles et aux individus les moyens de se procurer leur bonheur particulier (858).

1389. En traitant du droit politique, nous avons exposé les principaux moyens d'arriver au bon ordre politique, c'est-à-dire la bonne organisation des pouvoirs sociaux, du pouvoir constituant, du pouvoir délibératif, du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif; nous devrions appliquer ici ces considérations à l'ethnarchie, mais ces applications sortiraient des bornes que nous nous sommes prescrites dans cet *essai*. Nous rappellerons seulement pour éviter toute ambiguité, que le mot *gouverner* ne signifie pas *exécuter une chose par soi-même*, mais signifie surtout *faire en sorte* que les autres agissent d'après leur nature et leurs qualités (732); *gouverner une société de nations* sera donc faire en sorte que ces nations se donnent à elles-mêmes, par l'intermédiaire de leurs autorités légitimes, et dans le triple ordre de la *connaissance*, de la *volonté* et de l'*exécution*, les *formes* qui peuvent le mieux contribuer au bien commun.

1390. Or, le principal moyen de procurer le bien commun, c'est la *probité* dans les autorités supérieures et secondaires (1135 et suiv.). Le gouvernement ethnarchique devra développer ce moyen de toutes les manières possibles, par la religion, par l'honneur, par la bienveillance mutuelle, par de bons conseils, et, enfin, par tous les éléments dont la société peut faire son profit sous ce rapport (920 et suiv.). A ce point de vue, l'autorité ethnarchique peut seule procurer aux souverains les avantages que l'autorité civile procure aux particuliers; dans la société civile, l'émulation, les bienséances, l'amitié, la reconnaissance, mille autres sentiments font que l'individu est toujours plus ou moins dans la dépendance de l'opinion publique; or, l'opinion publique, tout en exerçant sur les souverains une influence plus grande qu'on ne le croit d'ordinaire (653), a cependant moins d'empire sur eux que sur les particuliers; ordinairement elle ne brille pas à leurs yeux avec autant d'évidence. Au contraire, l'opinion publique de plusieurs grandes nations, de toutes les nations européennes, par exemple, quelle influence n'a-t-elle pas sur les souverains pour leur faire respecter la vertu et répudier le vice, pour faire que leur conscience puisse triompher de leurs mauvaises inclinations? Quels effets avantageux ne produirait-elle pas si elle faisait régner chez les souverains une noble émulation à rendre leurs sujets heureux, et si, pour cela, elle leur donnait des conseils indépendants et désintéressés, de grands et magnifiques exemples?

Supposons que cette force de l'opinion *ethnarchique* soit appliquée aux fonctions du pouvoir délibératif, aux moyens de connaissance, aux attributions du pouvoir législatif, à la bonne direction de la volonté sociale, aux actes du pouvoir exécutif, à l'énergique action de toutes les forces gouvernementales, à la prévoyance de l'administration, à l'intégrité de la magistrature, à la vigoureuse discipline de l'armée, et nous comprendrons les immenses avantages que pourrait réaliser pour les nations, l'action bien dirigée de société internationale; nous admirerons l'infinie sagesse du

Créateur, qui a voulu accorder tous ces biens aux nations, en les destinant à former toutes ensemble une vaste société ethnarchique (1133).

1391. La prospérité des nations tend naturellement à augmenter leur population (1144); elle accroît ainsi leur force d'expansion et multiplie leurs relations avec tous les autres peuples qui ne leur sont pas encore *positivement* associés. Ces relations produisent à la longue une association positive, étendent peu à peu l'ethnarchie sur tous les points du globe, et atteignent ainsi le plus haut degré de la perfection sociale [LVIII]; cette perfection étant le but de l'ethnarchie, celle-ci doit diriger tous ses efforts à seconder cette tendance naturelle qui porte les nations européennes à communiquer aux peuples barbares le double élément de la vraie civilisation, la religion et l'organisation civile; c'est cè que fait excellemment la grande ethnarchie religieuse qui porte, pour cela même, le nom d'Eglise *catholique*, d'Eglise universelle; un protestant, M. Guizot, lui a rendu sous ce rapport un magnifique témoignage, quand il a dit que « jamais société n'a fait pour agir autour d'elle et s'assimiler le monde extérieur, de tels efforts que l'Eglise chrétienne du Ve au Xe siècle (*a*). »

ARTICLE III.

DU DEVOIR DE LA SOUMISSION ETHNARCHIQUE.

SOMMAIRE.

1392. Etendue de cette soumission; — 1393. ses limites : conservation des membres de l'ethnarchie; ordres injustes. — 1394. Résumé.

1392. A tout droit correspond un devoir; le droit et le devoir sont mutuellement proportionnels et dépendent d'un ordre qui les produit en même temps l'un et l'autre (347). De là vient que les nations sont obligées d'obéir à l'autorité ethnarchique en tout ce qui est de sa compétence (1090), et sa compétence s'étend à toutes les actions par lesquelles les associés peuvent ou doivent procurer le bien commun de l'ethnarchie; les nations associées devront donc obéir toutes les fois que les ordres de l'autorité ethnarchique se rapportent au bien commun de leur association.

1393. Telle est l'extension de l'obéissance ethnarchique : on voit d'abord qu'aucune des nations associées ne peut jamais être obligée de se dissoudre elle-même, et de détruire chez elle l'*unité* qui lui donne l'être. Le gouver-

(*a*) *Cours d'hist. de la civil.*, leçon III. — On peut généraliser cette remarque et l'appliquer à toutes les époques de l'Eglise; l'apostolat catholique est aussi laborieux, aussi florissant de nos jours que dans aucun autre temps. Voyez les *Annales de la propagation de la foi.*

nement ethnarchique pourra, dans certains cas, prononcer la dissolution d'une société turbulente et incorrigible; mais celle-ci ne pourra jamais être tenue de *se suicider* elle-même.

On peut même se demander si elle doit ainsi se laisser exécuter. Sans aucun doute, elle est obligée de faire disparaître les causes qui provoquent justement les rigueurs de l'autorité; si donc elle continue injustement à provoquer l'autorité, à attirer sur elle les malheurs de la guerre, elle devra subir tous ces maux et les regarder comme la peine de son crime. Mais si l'on fait attention à toutes les conditions que nous avons mises au droit de faire la guerre (1450 et suiv.), il arrivera très-rarement que l'autorité ait le droit de détruire une société, et que celle-ci, par conséquent, ait un devoir correspondant à ce droit.

Une autre exception à l'obéissance, c'est l'injustice des ordres qui émanent de l'autorité : dans la société politique, les *individus* peuvent avoir recours à la *résistance passive* (1002); dans la société ethnarchique cette résistance *individuelle* n'a pas lieu, par la raison que le devoir de toute une nation oblige le souverain à agir sur sa nation conformément à ce devoir, comme nous l'avons dit en parlant de la *moralité* des relations internationales (1251). Or, dans ce cas, le devoir de la résistance passive obligerait le souverain, ou à ne pas gouverner, ce qui est contre la nature de la souveraineté, ou à coopérer à un acte essentiellement mauvais, en faisant que sa nation obtempère aux ordres coupables de l'autorité ethnarchique; cette coopération serait active et non passive; elle serait donc coupable. Le souverain devrait, par conséquent, résister activement quand l'autorité ethnarchique donne des ordres intrinsèquement mauvais, et cela avec d'autant plus de raison, qu'une société politique est obligée de conserver et de faciliter à tous ses membres le droit de vivre selon les règles de l'honnêteté (722); elle manquerait à ce devoir, si elle n'employait pas tous les moyens possibles pour arrêter les progrès du vice et de l'erreur. L'héroïque soumission de la légion thébaine, qui fut pour elle un acte de généreuse obéissance, serait, pour une nation indépendante, une action aussi lâche que stupide.

La vérité de notre solution paraîtra plus évidente encore, si l'on fait attention que l'ethnarchie est pour les nations une société volontaire, qu'elle est, comme telle, soumise à certaines conditions, et qu'elle peut être dissoute quand ces conditions ne sont pas observées dans des choses graves (624); dans ce cas, l'ethnarchie n'est obligatoire pour les souverains que lorsqu'en se retirant de l'association, ils mettraient en péril ou leurs propres Etats ou les autres nations associées (1360); encore, celles-ci perdraient-elles tout droit à leur conservation, si elles exigeaient des autres Etats des choses essentiellement illicites. En se retirant de l'association ethnarchique, une nation n'éprouverait jamais des dommages aussi réels qu'en coopérant à l'injustice; elle pourra donc, dans ce cas, se retirer de l'association, comme l'individu peut quitter sa patrie et son souverain; elle pourra même quelquefois combattre l'ethnarchie.

D'ailleurs, la fin immédiate des sociétés politiques, tout en étant subordonnée à la fin dernière de l'homme, est, avant tout, le bonheur temporel, le bonheur actuel; elles doivent s'efforcer de l'atteindre le mieux possible, sans pouvoir contraindre leurs membres à recourir à la patience, à la résignation, quand elles peuvent écarter, par la force, les maux qui les menacent; une armée qui est destinée, avant tout, à combattre les ennemis de la patrie, ne peut évidemment se laisser battre par eux, sous le beau prétexte que la patience lui fera mériter le ciel.

1394. En résumé, l'obéissance ethnarchique est moins rigoureuse, moins étendue que l'obéissance civile; l'autorité internationale s'étend à un petit nombre des relations; les Etats associés sont originairement et naturellement indépendants, et leurs relations se rapportent surtout à leurs souverains respectifs.

On peut donc réduire à un petit nombre de chefs les obligations que produit le devoir de l'obéissance ethnarchique :

I. Dans la répression des désordres intérieurs, un Etat doit suivre le conseil et la décision des juges de l'ethnarchie;

II. Il le doit aussi, dans les querelles qu'il aurait avec les autres Etats associés,

III. Ainsi que dans le concours qu'ils doivent se prêter pour se garantir mutuellement leurs droits contre leurs ennemis intérieurs et extérieurs,

IV. Comme aussi dans toutes les entreprises qui ont pour objet un devoir de bienveillance universelle (*a*).

(*a*) Comme confirmation de notre théorie le lecteur ne sera pas fâché d'avoir sous les yeux les statuts de la Ligue anséatique de 1418; les voici :

1° Tous les confédérés sont tenus de se soutenir et de s'aider mutuellement.

2° Quand un des confédérés sera offensé, la Ligue fera en sorte que l'affaire se termine par la voie de la conciliation.

3° Si l'offensé veut recourir aux armes, toutes les villes confédérées devront, endéans les quinze jours, aider leur confédéré par des secours en hommes et en argent, d'après les conventions faites et l'importance de chaque ville.

4° Sans le consentement des quatre villes anséatiques les plus voisines, aucune ville confédérée ne pourra déclarer la guerre à un prince ou à un Etat étranger.

5° Il est égalemnnt défendu de conclure aucun traité de paix, sans l'interv. ntion du Congrès.

6° Si deux de nos villes ont des démêlés ensemble, les quatre villes nommées expressément par la régence de Lubeck, faisant les fonctions de Congrès, jugeront le différend, et leur jugement sera sans appel.



CHAPITRE VII.

DROITS ET DEVOIRS DE L'ETHNARCHIE DANS L'ORDRE POLITIQUE.

SOMMAIRE.

1395. Constitution et lois fondamentales de l'ethnarchie; — 1396. premier principe : inviolabilité de la justice. — 1397. Triple information nécessaire à l'autorité ; — 1398. l'équilibre est nécessaire pour la bonne administration de l'ethnarchie. — 1399. Sur quels objets doit porter la législation ethnarchique. — 1400. Organisation du pouvoir exécutif, du pouvoir judiciaire et du pouvoir militaire de l'ethnarchie.

1395. Il ne nous reste plus qu'à appliquer aussi brièvement que possible à l'ethnarchie ce que nous avons dit plus haut des devoirs politiques d'une société indépendante (1044 et suiv.); je renvoie le lecteur à cette exposition, et je le prie de se bien rendre compte des principes que nous avons établis.

La société ethnarchique est une société dont les membres sont essentiellement et originairement égaux ; c'est là un *fait primitif* que les développements successifs de la société devront toujours respecter (1057). Toute modification du régime ethnarchique qui tendrait à substituer à cette égalité primitive, une inégalité quelconque entre les nations associées, serait donc essentiellement injuste; car toutes doivent nécessairement avoir un égal pouvoir de se faire écouter et d'obtenir ce qui leur revient en bonne justice. Sous ce rapport, l'organisation actuelle des relations entre les peuples civilisés de toutes les parties du monde est encore très-imparfaite et laisse beaucoup à désirer. Si les grandes puissances ne vexent et n'oppriment pas toujours les peuples faibles, la faute n'en est pas à l'organisation ethnarchique ; il faut en chercher la cause dans un sentiment naturel de justice ou plutôt dans l'art infiniment habile que la diplomatie sait employer pour étendre pacifiquement l'influence des grandes nations.

Comme l'ethnarchie ne peut exister que par une association de peuples, possédant déjà un territoire déterminé, il est évident, qu'à part le délit de l'un d'entre eux, l'autorité internationale n'aura jamais le droit de changer, à son gré, les frontières respectives des différentes nations; il faut pour cela que les souverains s'entendent entre eux : l'autorité ethnarchique pourra sanctionner ces conventions, les diriger vers le bien commun, et leur donner ainsi plus de force (1019).

Le respect de l'égalité et des propriétés respectives des nations, constitue

un double devoir qui est le fondement du régime ethnarchique, et c'est en présupposant ce double devoir que l'autorité internationale pourra s'informer (1069), dans la mesure qui lui est propre, de tout ce qui peut procurer le bien des peuples, de l'état actuel de leurs besoins, des moyens d'y satisfaire, et de faire ainsi progresser la civilisation (1062 et suiv.).

1396. Pour savoir quel est le véritable bien des peuples, il faut nécessairement connaître leur *fin dernière :* car c'est de cette fin dernière que dépend la nature des fins secondaires (7, 450). Les renseignements ethnarchiques qui s'obtiennent aujourd'hui par le moyen de la *diplomatie* seront toujours incomplets et inefficaces, la diplomatie n'aura pas même les premières notions de la mission qu'elle doit remplir, si elle ne possède pas un premier principe moral, c'est-à-dire, une dernière fin à atteindre, une fin qu'elle connaisse avec évidence et dont elle poursuive la réalisation avec sincérité (723). Elle peut choisir entre le bien honnête et le bien délectable [VII]; elle peut poser en principe que le gouvernement des nations doit appartenir à la *raison* qui perçoit et veut la *justice*, ou à la *force* qui n'agit que d'après son bon *plaisir;* mais enfin, pratiquement, elle doit admettre un de ces deux principes, et comme les diplomates influents sont généralement des hommes très-perspicaces et très-instruits, ils ne pourront guère admettre un de ces principes dans la pratique sans qu'ils l'admettent en même temps en théorie, au moins dans le fond de leur pensée, quel que soit d'ailleurs le langage dont ils se servent dans leurs communications officielles.

La société européenne, ou, pour mieux dire, la société des nations civilisées, doit donc s'enquérir de la vérité des principes sur lesquels elle prétend faire reposer tout l'édifice des relations internationales, toute l'organisation politique de l'ethnarchie (1011). Il en est qui croient que sans aucun principe religieux la diplomatie peut assurer la paix du monde; nous voudrions bien apprendre d'eux, quelle est, quelle peut être, en dehors de la religion, cette règle certaine et infaillible qui peut nous faire connaître les véritables destinées de l'humanité sur la terre. Les publicistes catholiques sont d'un autre avis : de même que, hors de la religion, il n'y a ni vérité ni certitude absolue, de même, sans le principe religieux, il n'y aura pas de diplomatie vraiment digne de ce nom ; il sera impossible d'établir un jugement absolu sur le vrai bien des peuples, bien qui est lui-même nécessairement subordonné au bien parfait de la vie future (723).

1397. Ainsi appuyée sur la vérité de la fin, et forte de la rectitude de l'intention, la diplomatie devra se procurer des renseignements *complets* sur les besoins des peuples (1069); ces besoins, dans la société internationale, peuvent se rapporter ou aux relations *intérieures* des peuples, ou à leurs relations réciproques et communes, ou à leurs relations extérieures avec les peuples étrangers à l'ethnarchie. Dans le premier cas, l'autorité ethnarchique devra établir un système d'informations et d'enquêtes qui puisse lui faire prévenir les désordres, rendre à chacune des personnes sociales les droits qui lui appartiennent (1033); de l'accomplissement de ce devoir dépend, en grande partie, le bonheur des nations et des souve-

rains (1051). Dans le second cas, l'autorité devra prendre tous les renseignements de manière à pouvoir prévenir les rivalités internationales, déjouer les intrigues, empêcher les voies de fait de se produire et d'entraver un gouvernement fondé sur la raison. Quant aux relations avec les peuples éloignés, étrangers à l'ethnarchie, elles ne peuvent engendrer un devoir rigoureux; elles dépendent d'un sentiment de bienveillance qui nous fait rechercher leur bien, plutôt que de la crainte d'en éprouver du dommage. L'apostolat catholique, ce fruit naturel de l'infinie charité d'un Dieu pour les hommes, a toujours été et sera toujours le grand moyen de civilisation chez les nations barbares; c'est lui aussi qui a toujours donné aux peuples civilisés les notions les plus exactes et les plus désintéressées sur l'état de ces nations; d'autres moyens encore seront employés avec succès, comme les voyages, le commerce, les explorations scientifiques, etc.

1398. L'autorité internationale devra ensuite délibérer sur les renseignements qu'elle s'est procurés; puis elle devra prendre des résolutions, elle devra faire des lois. Toutes les nations associées, jouissant de droits égaux, pourront concourir également à la création des lois. La forme organique de cette égalité législative n'est pas du domaine de la science spéculative, elle appartient aux applications pratiques de la science politique. Bornons-nous à faire observer que l'équilibre des *droits* ne pourra longtemps subsister sans l'équilibre des *forces :* les plus faibles dépendront peu à peu et tout naturellement des plus puissants (632); il faut donc, pour que l'ethnarchie soit bien constituée, que les Etats plus faibles se groupent en confédérations spéciales qui leur permettent d'équilibrer la puissance des grands Etats; c'est ce que firent souvent, au moyen âge, les communes qui, par des alliances et des fédérations, opposèrent des forces égales à celles des plus puissants seigneurs féodaux (1257); et de même que sans l'admirable organisation politique des communes, les gouvernements européens eussent été et seraient encore peu favorables à la liberté *civile*, de même aussi sans l'organisation fédérative des petits Etats, le gouvernement ethnarchique sera toujours peu favorable au développement de la liberté nationale (*a*).

C'est d'après ces principes sur la législation, et les remarques que nous avons déjà présentées (1100), qu'on devrait rédiger et promulguer *le code du droit international* des peuples; ce code, comme l'ont été d'abord les législations de toutes les nations, ne nous offre, jusqu'à présent, qu'un assemblage assez arbitraire de coutumes plus ou moins raisonnables. On peut voir dans Grotius (*b*) quel était de son temps la législation qui présidait aux guerres internationales : on peut lire ce qu'ont écrit le comte Lucchesi et le professeur Amari sur les coutumes modernes concernant le

(*a*) Nous sommes heureux de nous rencontrer ici avec un grand homme d'Etat, autrefois premier ministre du roi Charles-Albert, le comte Solaro della Margarita. Voy. *Quest. di stato.* Turin, 1854. — Nous recommandons aussi à nos lecteurs les autres ouvrages de ce profond publiciste et surtout son *Memorandum* et ses *Avvedimenti politici.*

(*b*) *De jure belli et pacis,* lib. III.

droit des gens, et l'on verra que nous ne disons rien de trop en qualifiant un peu sévèrement la législation qui régit actuellement les relations internationales (*a*).

1399. Il est évident qu'un bon système de lois ethnarchiques, un code bien rédigé et universellement adopté par toutes les nations civilisées, serait d'une immense utilité et ferait beaucoup pour la sécurité et le bonheur des peuples ; ce code devrait surtout s'attacher à régler trois points principaux, d'après l'idée que nous nous faisons de l'ordre international :

1° Il devrait mettre sous la garde d'une autorité publique et respectée le grand principe de la *bienveillance* internationale et toutes les lois qui en découlent immédiatement, dans le but d'unir ainsi toutes les nations dans une société universelle.

2° Il pourrait donner des règles plus fixes et plus déterminées à une foule d'objets que le droit naturel laisse toujours dans une certaine indétermination.

3° Il devrait de plus donner une sanction efficace à ces deux espèces de lois différentes.

Telles sont les conditions de tout code de lois positives ; elles méritent ici d'autant plus d'attention qu'il y a souvent dans les nations un préjugé funeste qui leur fait croire qu'il n'y a *aucune loi* à observer de peuple à peuple, que la *raison d'Etat* peut légitimer les plus grandes injustices, que les *cabinets* ne doivent pas avoir de conscience, etc. Une déclaration nette et précise des droits et des devoirs internationaux, ainsi qu'une sanction efficace qui pût les faire respecter par les peuples puissants, telle serait, pensons-nous, la meilleure réponse à donner à Machiavel et à ses partisans.

1400. L'efficacité de cette sanction dépendrait surtout de la forte organisation du pouvoir exécutif dans ses deux principales attributions, l'administration judiciaire et la force armée. Les siècles les plus ignorants et les plus barbares avaient compris combien il importe que la magistrature ethnarchique soit éclairée et probe : au moyen âge, les peuples avaient établi pour juge de leurs différends le chef suprême de la catholicité, ce chef auguste à qui Dieu lui-même a confié la balance de son éternelle justice ; les cardinaux, hommes éminents, choisis dans toutes les nations chrétiennes, étaient ses conseils, ses assesseurs, et formaient une sorte de représentation ethnarchique.

Cette admirable idée fut appréciée, comme elle le devait être, par des auteurs protestants, par Leibnitz entre autres, et Voltaire lui-même, dans un intervalle lucide, ne peut s'empêcher de dire que « ce frein de la religion, qui retient les souverains, aurait pu être, par une convention universelle, dans les mains du Pape » (*b*). Il ne nous appartient pas de juger si, de nos jours, la diplomatie européenne offre toujours toutes les garanties de capacité et d'impartialité, si elle est toujours à l'abri de l'intérêt et de la passion,

(*a*) *Giornale di statistica*, t. 5.

(*b*) *Essai sur les nations*, t. II, c. 40. — Voyez De Maistre, *Du Pape*, passim.

enfin si sa moralité est aussi grande que celle qui présidait aux décisions de l'antique tribunal des Pontifes. Nous devons seulement exposer les devoirs de cette magistrature et son organisation générale ; nous ne pouvons déterminer ici ses formes particulières ; ces devoirs, au fond, ne sont que l'application à l'ethnarchie des devoirs généraux de toute magistrature tels que nous les avons déjà exposés (1186) : nous y renvoyons nos lecteurs; nous les prions aussi de faire les mêmes applications par rapport à l'organisation militaire de l'ethnarchie, à la force armée qui doit assurer l'exécution de ses lois et de ses jugements (1222). On trouverait peut-être dans cette organisation le moyen de diminuer les dépenses ruineuses qu'entraînent aujourd'hui pour les nations les armées permanentes.

Il existe une grande analogie entre la société ethnarchique et les autres formes de confédération que l'histoire nous montre aux différentes époques. Ces confédérations peuvent nous offrir, chez les anciens comme chez les modernes, une foule d'éléments, d'institutions, de règles longtemps éprouvées par l'expérience, et qui seraient applicables à l'ethnarchie. On peut étudier à ce point de vue la constitution et les statuts des anciennes hanses du Nord, des Provinces-Unies de Hollande, des Etats-Unis d'Amérique, de la Confédération germanique, etc. On peut consulter aussi les différents traités de commerce et surtout le *Zollverein* allemand et autres unions douanières récentes [CXIX]. Il faut toujours étudier les faits, pour ne pas se perdre dans les abstractions et pour éviter les écueils qui se rencontrent dans cette partie encore inexplorée du droit public; car il n'y a pas longtemps que les nations européennes ont commencé à établir et à entretenir ce commerce permanent de relations intimes qui doivent être régies par les justes règles du droit ethnarchique et international.

CHAPITRE VIII.

RÉSUMÉ DU SIXIÈME LIVRE.

SOMMAIRE.

1401. L'ethnarchie est encore très-éloignée de sa perfection. — 1402. Fin de la société internationale ; — 1403. principe d'impulsion, l'amour ; — 1404. ses applications : bienveillance et justice dans l'état de paix et dans l'état de guerre ; — 1405. ses moyens : organisation de la société ethnarchique par rapport à la *connaissance*, à la *volonté*, à l'*exécution*. — 1406. Importance de cette organisation. — 1407. Les applications du livre suivant sont nécessaires, — 1408. pour mieux faire comprendre quelle doit être cette organisation.

1401. Plusieurs me reprocheront peut-être de ne pas donner assez de développement à cette partie de mon ouvrage : j'avoue que le reproche est fondé; mais, outre la nature tout élémentaire de mon livre, je puis encore alléguer pour excuse, que les données réelles, les faits nous manquent ici pour traiter la théorie internationale avec le développement qu'elle comporterait. D'ailleurs, quelque persuadé que je sois qu'un jour viendra où l'humanité réalisera cette magnifique unité de la société universelle, qui est dans les desseins de la Providence et dans les plus intimes tendances de notre nature, quelles que soient sous ce rapport mes convictions personnelles, basées sur des faits que j'observe en philosophe, sans les imaginer ni les idéaliser à la manière des poètes, je ne puis cependant me dissimuler que la réalisation de cette unité internationale que l'avenir nous réserve, ne soit encore bien éloignée (*a*) ; au surplus, nous en avons dit assez pour que ceux qui, d'une manière quelconque, peuvent influer sur les destinées des peuples, comprennent la souveraine importance de l'organisation ethnarchique, et quels en sont les principes, la fin, les moyens. Puissent leurs efforts n'être pas inutiles, et faire un jour sortir l'Europe de la confusion qui règne aujourd'hui dans les relations internationales !

1402. Résumons tout ce sixième livre. La fin de la société ethnarchique est d'unir entre elles toutes les sociétés : cette union a pour résultat de sauvegarder leur existence politique et leur constitution *intérieure* contre la

(*a*) J'écrivais ces paroles en 1842. Depuis cette époque les événements ont marché avec une extrême rapidité, et s'il m'était donné de refondre mon travail, je pourrais ajouter une foule d'observations et de faits qui éclairciraient cette matière ; j'ai dû me contenter de retoucher çà et là quelques passages, et je l'ai fait quelquefois en sacrifiant un peu l'unité de mon plan primitif au désir de compléter les faits et les applications.

double influence de l'anarchie et du despotisme, et en même temps, de les défendre contre leurs ennemis *extérieurs*, contre les attaques des nations plus puissantes. Cette union internationale tend naturellement à réaliser peu à peu et d'une manière *harmonique* le grand dessein providentiel qui doit procurer la vraie civilisation à toutes les nations, et ne plus faire de l'humanité entière qu'un seul bercail sous la direction d'un seul pasteur.

1403. Pour réaliser cette sublime idée, la société ethnarchique renferme dans son sein d'irrésistibles aspirations vers le bonheur, le bien, la justice; cette *tendance raisonnable vers le bien*, constitue le fond même de la volonté humaine (42); dans les relations sociales, cette tendance se transforme en bienveillance universelle, et nous fait désirer et rechercher pour les autres ce que nous désirons pour nous-mêmes. C'est le grand principe qui donne à l'ensemble des nations le mouvement et la vie : sans cet amour de bienveillance, les peuples peuvent s'unir, il est vrai, excités par l'intérêt, mais ils ressembleront souvent à ces lutteurs de l'arène antique qui ne se serrent de plus près, que pour mieux renverser leur adversaire par la ruse, l'adresse ou la force. La société des nations est une association d'intelligences et de volontés : sa règle doit être nécessairement le bien de l'ordre et l'amour; ôtez à une société l'amour et la bienveillance entre ses membres, vous lui ôterez la vie, vous n'aurez plus qu'un cadavre de société.

1404. Au contraire, quand l'amour international vient animer les relations des peuples, on voit leur union, cimentée à la fois par la justice et la bienveillance, produire des fruits abondants de prospérité et de bonheur; la bienveillance préside surtout à leurs relations dans l'état de paix, la justice à leurs collisions dans l'état de guerre. La bienveillance fera que l'agrandissement et la prospérité d'un peuple tourneront à l'avantage de tous les autres peuples; la justice, réglant ses ordres d'après la loi du devoir, mettra un frein à la vengeance; établir des lois équitables pour la paix et pour la guerre, c'est le grand moyen de procurer aux peuples l'ordre international.

1405. Pour mettre en œuvre ces ressorts, il faut une organisation sociale bien constituée; il faut que chez tous les membres de la société, la raison et l'éducation préparent la bonne entente dans leurs fonctions. Les différentes parties de l'organisme social doivent diriger la *connaissance*, la *volonté* et l'*action* de la société; ces différentes attributions, ces fonctions sociales devront être dirigées par un ensemble de principes, de vues, d'intentions, d'efforts, soumis eux-mêmes aux règles d'une saine philosophie, et placés sous la garde d'une inviolable moralité.

1406. Découvrir et réaliser les lois de cette organisation compliquée, telle est la tâche immense imposée aux hommes politiques par celui qui donne à toutes choses le mouvement et la vie; ils sont appelés par la divine providence à lui servir d'interprètes et de ministres, dans cette marche progressive des nations vers le bonheur; ils doivent comprendre l'importance, l'étendue, la sublimité de la mission qui leur est confiée; ils doivent se consacrer tout entiers à l'accomplissement de cette grande mission; ils doivent lui sacrifier toutes les petitesses de l'intérêt personnel, tous les préjugés de

nationalité, et suivre, sans jamais dévier, le sentier de la vérité et de la vertu.

1407. Loin de ces régions orageuses où s'agite incertaine la politique appliquée, nous nous sommes attaché à indiquer, dans une simple théorie, quel est le point de départ de la science politique, quelle voie elle est tenue de parcourir, à quel terme elle doit aboutir. Je pourrais terminer ici mon cours de droit naturel, en m'en tenant rigoureusement aux promesses que j'ai faites dans mon Introduction : nous avons épuisé la matière du droit *purement naturel*, et ce que nous avons dit peut suffire aux besoins de l'enseignement tel qu'il se donne ordinairement dans les écoles.

Mais, en nous arrêtant ici, nous laisserions incomplète l'étude du grand dessein que la suprême Intelligence s'est proposé dans les splendeurs de son éternité. Dieu n'a pas créé l'homme pour le placer dans une société purement naturelle. Il l'a fait pour une société plus noble encore et plus sublime. Il l'a fait pour la grande société de toutes les intelligences créées, au sein de son Etre infini, qui est en même temps la Vérité suprême, et le Bien souverain (309).

Il convenait, par conséquent, que Dieu donnât à la nature et à la société humaines des qualités en rapport avec cette union finale et éternelle qui peut seule expliquer les mystères que l'humanité nous présente (878, 1036). Pour esquisser notre sujet d'une manière complète, nous devons donc traiter aussi de la *société chrétienne;* c'est ce que nous ferons dans le livre suivant : nous y verrons que la société chrétienne appartient à l'ordre *spécial* et *positif*, et non à l'ordre *purement naturel*, puisqu'elle s'appuie sur le fait particulier de la révélation; mais l'hypothèse de la révélation une fois admise comme réelle, nous pouvons envisager cette société comme nous envisageons toutes les autres sociétés spéciales, avec les seules lumières de la raison et de la philosophie.

Ainsi, nous ne sortirons pas tout à fait du domaine de la philosophie : sans examiner, sans vérifier les *faits* sur lesquels repose la société chrétienne, nous supposerons ces faits, et nous nous demanderons quels sont les droits et les devoirs qui en résultent : nous ferons comme le mathématicien, qui peut, sans sortir des limites de la science mathématique, accepter les faits que les sciences physiques lui fournissent : sans les examiner par lui-même, il les suppose parfaitement établis par la physique, et il tâche alors d'en tirer, par le moyen du calcul, toutes les conséquences qui en découlent. Je terminerai, par ce travail, la difficile étude que j'ai entreprise avec une audace peut-être téméraire. Puisse l'infinie Intelligence m'aider de son bienfaisant secours, et diriger jusqu'à la fin une faible plume, uniquement consacrée à sa gloire!

FIN DU LIVRE SIXIÈME.

LIVRE SEPTIÈME.

DROIT SPÉCIAL OU DROIT NATUREL APPLIQUÉ.

CHAPITRE I.

DE LA SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE.

ARTICLE I.

NATURE ET ORIGINE DE LA SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE.

§ 1.

LE CHRISTIANISME CONSIDÉRÉ DANS UNE SEULE NATION.

SOMMAIRE.

1408. Il est nécessaire de commencer nos applications par la société chrétienne; — 1409. autres applications à la société domestique, etc. — 1410. Du fait qui produit l'association chrétienne. — 1411. Ce fait étudié dans son origine, — 1412. et dans son développement. — 1413. La société chrétienne est une association basée sur le bien honnête; — 1414. c'est donc une société légitime, — 1415. qu'elle s'établisse parmi les Juifs qui la persécutent injustement, — 1416. ou qu'elle se développe parmi les Gentils qui admettent toutes sortes de divinités. — 1417. Le christianisme défend courageusement une légitime liberté de conscience. — 1418. Relations sociales entre le christianisme et une nation infidèle; — 1419. les premiers fidèles étaient obéissants aux Césars. — 1420. Relations entre l'Eglise et un peuple quelconque quand il commence à se convertir au christianisme; — 1421. articles de foi se rapportant à la société; — 1422. quel est le fait associant, quand une société devient chrétienne. — 1423. Une *nation* chrétienne est une société subordonnée à la grande société chrétienne : — 1424. les différentes communautés chrétiennes sont subordonnées à la nation chrétienne. — 1425. Remarques sur les rapports qui existent entre la société politique et la société religieuse. — 1426. Toutes les sociétés intellectuelles sont indépendantes; — 1427. mais toutes n'ont pas, comme l'Eglise, l'infaillibilité et l'autorité. — 1428. Quel principe peut subordonner la nation à l'Eglise entière, et les églises particulières à la nation. — 1429. Relations qui existent entre l'Eglise et les souverains; — 1430. devoirs résultant de ces relations.

1408. En abordant le droit spécial, j'aurais pu suivre la même méthode que dans le droit général; j'aurais pu commencer par les sociétés les plus élémentaires et m'élever ainsi, par degrés, à la considération de la grande

société chrétienne, de l'Eglise, qui me paraît posséder ici-bas la plus haute perfection à laquelle une société puisse atteindre dans ses rapports avec l'ordre surnaturel. Mais l'étude de la société chrétienne est intimement, essentiellement liée à l'étude du droit international; en la rejetant à la fin de ce livre, nous interromprions la suite d'une même matière et cette interruption diminuerait d'autant l'unité et l'évidence de nos démonstrations; nous présenterons donc, dans une même théorie, un ensemble de doctrines analogues, qui, par leur union, auront plus de clarté, captiveront davantage l'attention du lecteur, l'entraîneront par la grandeur du sujet, et exciteront plus vivement tous les nobles sentiments qu'éveille dans un cœur chrétien la vue des magnifiques et sublimes proportions de cette grande société qui doit faire tout le bonheur de sa vie.

1409. C'est là une première application des théories générales et toutes spéculatives que nous avons données jusqu'ici; nous ferons ensuite d'autres applications non moins importantes, et nous étudierons d'une manière spéciale la société domestique, qui est produite immédiatement par la nature et mérite une attention particulière (510); nous ne parlerons des autres sociétés particulières que pour faire comprendre, en peu de mots, la fécondité des principes que nous avons exposés; l'application complète de ces principes nous mènerait trop loin, et exigerait autant de traités complets qu'il y a de parties dans le droit naturel.

1410. Nous avons vu que le caractère particulier de toute société résulte nécessairement de la nature du *fait* qui lui a donné naissance (442 et suiv.): si nous faisons abstraction de ce fait, de cet élément concret, il ne nous reste plus que l'*essence* de l'être social, un élément abstrait, forme générale de toute société (337, 559); il nous faudra donc, pour bien connaître le droit spécial de la société chrétienne, étudier les faits historiques qui ont donné naissance à cette société; nous pourrons alors déterminer, d'après les lois de la justice sociale, les droits et les devoirs particuliers qui découlent des faits et des relations. Tout le monde connaît l'histoire des origines du christianisme; il nous suffira de la rappeler ici.

Il y a dix-huit cents ans, un homme extraordinaire paraît dans la Palestine, au milieu d'un peuple qui l'attend comme un envoyé du ciel, qui compte les années de sa venue, en indique d'avance toutes les circonstances, en espère son bonheur et son salut; cet homme dit qu'il est Dieu; et, comme preuve de cette allégation, il opère des prodiges étonnants, des miracles nombreux; qu'il est Rédempteur, et pour nous procurer à tous cette précieuse rédemption, pour nous racheter, il se livre à la mort la plus cruelle. Cet homme se choisit des disciples à qui il enseigne sa doctrine, et ces disciples le voient après sa mort ressuscité et vivant; ils annoncent sa glorieuse résurrection à l'univers entier et les peuples en foule, frappés des prodiges qu'opèrent ces nouveaux prédicateurs à l'appui de leur doctrine, les peuples ont adoré cet homme, ils l'ont reconnu pour un Dieu, ils ont cru que toutes ses paroles sont la vérité même, que tous ses commandements sont obligatoires, toutes ses promesses infaillibles. Dans cette association qui se forme au pied de la

croix, les doctrines ont force de loi, et personne n'est admis dans la société, s'il n'accepte, en même temps, les dogmes et les préceptes qui lui sont imposés sous peine d'encourir un châtiment éternel [CXX].

1411. Ainsi naquit la société chrétienne : inaperçue d'abord, puis aussitôt persécutée, elle refuse hardiment de dissimuler sa croyance ou de croire des dogmes absurdes ; pour prouver au monde que sa foi est sincère, elle présente son cou à la hache des persécuteurs, et, pendant trois siècles, elle fatigue le bras de ses bourreaux, sans jamais se lasser elle-même ; à mesure qu'on immole de nouvelles victimes, elle se multiplie sans cesse, et bientôt les prosélytes lui viennent en foule de tous côtés.

Enfin, les disciples de Jésus de Nazareth virent apparaître l'aurore de jours moins cruels, leur annonçant des temps meilleurs : parmi les rois des nations, plusieurs, que l'incrédulité qualifiera peut-être de superstitieux ou de politiques, mais qui certainement ne furent ni faibles ni imbéciles, plusieurs, dis-je, embrassèrent la foi chrétienne ; inclinant humblement leur tête couronnée devant un évêque chrétien, ils firent profession de croire ce qu'on leur enseignerait au nom de Dieu, d'espérer aux promesses divines et d'observer les divins commandements. Or, tous les évêques recevant du chef de la société chrétienne, avec le gage de l'unité catholique, la règle de l'enseignement et la forme du gouvernement, ce furent les évêques qui associèrent presque tous les chefs des nations à l'Eglise chrétienne, et les attachèrent à l'unité catholique.

Tels sont, en résumé, les grands faits historiques qui fondèrent et développèrent la société chrétienne; sa nature et ses caractères devront donc nécessairement dépendre de ces mêmes faits, sous l'influence des lois générales communes à toute société humaine. Il ne s'agit pas ici pour nous, d'établir la réalité, la vérité de ces faits ; nous les supposons parfaitement établis ; nous voulons seulement en déduire toutes les conséquences logiques qui se rapportent à l'ordre moral. Si ces conclusions sont légitimement déduites, nous autres catholiques, nous ne possèderons pas seulement la foi de l'Eglise, mais nous aurons encore l'évidence de la légitimité, de la rationabilité des lois de l'Eglise; l'incrédulité ne pourra les combattre sans attaquer en même temps la vérité de notre sainte religion ; or, attaquer la *vérité* même du christianisme, est une entreprise téméraire, voisine du ridicule, et qui n'a jamais réussi à personne.

1412. Nous pouvons tout d'abord nous demander s'il était permis aux premiers fidèles de s'associer ensemble et de former ainsi la société chrétienne. Une association peut être illicite, ou parce que sa fin est mauvaise, ou parce qu'une loi juste lui défend de se former. De l'aveu même de nos ennemis, la fin de la société chrétienne ne renferme aucun élément *mauvais* ou *illicite;* tous répètent à l'envi que rien n'est plus sublime que la morale évangélique, et que si nous voulions débarrasser la religion de ses mystères, ils embrasseraient aussitôt sa morale (*a*).

(*a*) Ce sont du moins les paroles que leur bouche profère; mais ne sont-ils pas obligés de

1413. La société chrétienne est-elle centraire à une loi juste, est-elle *illégitime?* En considérant la société chrétienne sous son véritable aspect, et dans l'hypothèse de la vérité de la religion, il est évident qu'une association qui nous est imposée par la volonté de Dieu, ne peut, en aucune manière, être illégitime. Mais, comme nous l'avons dit, nous n'envisageons ici cette légitimité que sous le rapport purement naturel; nous examinons les droits *naturels* de la société chrétienne, comme ses adversaires eux-mêmes doivent les considérer et les admettre : or, à ce point de vue, les droits de l'association chrétienne étaient parfaitement fondés en raison.

Les Juifs doivent admettre que le christianisme est le développement prévu de leur société même, et de ses lois fondamentales : l'essence de la loi ancienne, son dogme capital, c'est l'attente du Messie [CVII], c'est l'attente d'un nouveau règne et l'obéissance future à un roi nouveau.

Une fois assurée de l'accomplissement réel des promesses antiques, la synagogue n'a plus le droit de s'opposer à la société du Messie; par le fait même de l'apparition du Christ, elle perd tous ses *titres* comme société (1014 et suiv.); elle doit, pour exister légitimement, se transformer et devenir la société nouvelle; son autorité devant cesser avec son titre (362), elle n'a plus aucun droit à exercer sur la société chrétienne.

Un doute peut s'élever ici : la mission du Messie ne devait-elle pas être authentiquement vérifiée par la synagogue? aucunement : car nous savons d'ailleurs qu'il était expressément prédit que la synagogue rejetterait un jour la *pierre angulaire* du grand édifice social (*a*).

Au surplus, la foi est un devoir naturel et intérieur (874 et suiv.), et les fidèles, persuadés qu'ils étaient par l'*évidence* des motifs de crédibilité (*b*),

dire souvent dans leur cœur, qu'ils admettraient facilement les mystères de la religion, n'étaient les rigoureuses obligations de sa morale? Dans tous les cas, cette distinction nous paraît impossible : les mystères et la morale forment un ensemble inséparable, un seul tout, qui est l'œuvre de la grâce divine laquelle opère en nous la foi et les bonnes œuvres; la morale chrétienne exige la mortification des sens; la foi aux mystères est impossible sans l'humilité. C'est donc la volupté et l'orgueil qui sont la cause ordinaire de l'incrédulité, outre cette fatale indifférence qui empêche tant d'hommes d'examiner les preuves de *vérité de la foi* (233).

(*a*) « Lapidem quem reprobaverunt ædificantes, hic factus est in caput anguli. » Psalm. CXVII, 22. — Matth. XXI, 42.

(*b*) Comme le prouvent tous les apologistes de la religion, l'assentiment de la foi est un assentiment *raisonnable*. Si une seule prophétie, un seul miracle bien développé, a suffi à plusieurs apologistes pour établir une démonstration évidente du christianisme, que sera-ce si nous examinons avec un esprit droit et un cœur sincère, cette admirable suite de 4 mille ans, où toutes les prophéties et les événements eux-mêmes annoncent clairement le Messie à venir? si nous contemplons la réalisation de ces choses dans les SS. Evangiles, l'ensemble de tous les miracles opérés par les apôtres et depuis eux, par tant de saints que l'Eglise a placés sur ses autels? si nous faisons attention que cette religion incompréhensible et austère s'est répandue dans tout le monde et s'y est conservée, et que, prêchée qu'elle était par des gens simples et ignorants, au milieu des opprobres et des humiliations, elle a été admise par les savants, par les riches, par les puissants? Il faut avoir le courage, quand on ne croit pas, d'examiner toutes ces choses, de les comparer aux autres religions, de les étudier avec ardeur, avec une sage critique, et puis de conclure. Or, que fait l'incrédulité? elle oppose par-ci par-là quelques difficultés isolées; mais jamais elle n'a pu offrir, comme la religion, un système de doctrines parfaitement

n'avaient pas seulement le droit, ils avaient encore le devoir de montrer une entière soumission à la parole de Dieu (228 et suiv.), malgré l'opposition injuste de la synagogue, autorité extérieure dégénérée, annulée.

Ainsi, l'opposition de la synagogue était *injuste*, parce que la foi des chrétiens était raisonnable. C'est le sens des reproches que lui adressait le Messie attendu par elle, quand il lui disait qu'elle ne serait pas coupable, s'il ne lui avait pas prouvé sa mission par d'éclatants miracles (*a*). Or, la synagogue était en cela coupable à un double titre; elle était coupable, comme le serait toute société, en s'opposant à la vérité connue; elle était plus coupable encore, comme dépositaire des oracles divins, en s'opposant, autant qu'il était en elle, à l'accomplissement de ces mêmes oracles, accomplissement qui était l'unique but, l'unique raison d'être de son existence temporaire.

Mais, nous dira-t-on peut-être, la synagogue ne pouvait-elle pas du moins conserver son existence, comme société civile? nous répondons qu'elle ne pouvait continuer d'exister qu'en vertu des principes mêmes qui constituaient son *caractère fondamental* [XCIX, 1057]; elle ne pouvait, en aucune manière, rendre *stationnaire* une société dont l'essence était le *progrès* (*b*); elle eût posé une action contradictoire, une action essentiellement antisociale, qui tendait à sa propre destruction, et déposait dans son sein le germe d'une mort certaine [CVII]. Aussi, quand on examine attentivement ce fait de la société déicide, qui veut, contre sa propre nature, se faire l'ennemie *sociale* de la vérité qui la constitue *socialement*, ce fait nous présente un crime *social* unique dans l'histoire, un crime qui est peut-être la cause du terrible anathème *social* qui pèse encore sur ce peuple, et qui le fait reconnaître parmi tous les autres peuples, auxquels il se mêle sans pouvoir jamais s'unir (651, 654).

1414. La synagogue était donc coupable, même dans l'ordre *naturel*, parce qu'elle combattait la vérité présentée et reconnue; elle était coupable dans l'ordre *légal*, parce qu'elle détruisait elle-même son principe constitutif: à ces deux titres, elle ne pouvait proscrire ni le christianisme, ni les chrétiens, qui étaient, dans toute la force de l'acception, les seuls vrais Israélites, puisqu'ils défendaient les vrais droits, les devoirs rigoureux de la nation, contre l'injuste tyrannie du sanhédrin. Dignes défenseurs d'une si

harmonisées. Non, il n'y a pas de milieu; il faut opter entre un scepticisme absolu qui est une absurdité, une impossibilité, et la foi véritable qui nous donne le repos et le bonheur. Voyez là-dessus l'admirable opuscule de Mgr Parisis, évêque d'Arras, intitulé, *Les impossibilités*. Paris, Lecoffre, 1857. Voir aussi *Le libre examen de la vérité de la foi*, par le R. P. Dechamps. Tournai, H. Casterman, 1857.

(*a*) « Si opera non fecissem in eis, quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent. » Joann. XV, 24.

(*b*) Parmi toutes les nations antiques, la nation israélite est la seule qui connut cette doctrine du *progrès* si vantée par notre civilisation moderne (Voy. Cantu, *Hist. universelle*). — Dans son ouvrage, *La religion dans les limites de la raison*, Kant observe avec justesse que les chrétiens peuvent se dire les successeurs des Israélites, ou israélites progressifs. Schlegel appelle de même le peuple hébreu, un peuple tout d'avenir. *Philosophie de l'hist.*, leç. V.

noble cause (*a*), ils n'attaquèrent jamais l'autorité de ce corps qui possédait encore le gouvernement *de fait* (665, 1002); ils surent sacrifier leur vie pour ne pas autoriser la rébellion par leur exemple; mais ils se gardèrent bien de transgresser une loi qui était le fondement même de l'existence sociale de la constitution mosaïque, alors même que cette loi était ouvertement violée par le sanhédrin qui prétendait défendre les institutions de Moïse.

1415. Voyons, maintenant, si la société chrétienne a pu légitimement s'établir parmi les nations païennes : pour résoudre cette question, il n'y a qu'à substituer aux devoirs propres de la société juive, fondée sur l'attente du Messie, les devoirs d'une société plongée dans les plus tristes erreurs en matière de religion. Les Hébreux doivent reconnaître l'Eglise comme étant le complément de leur société toute prophétique; les païens doivent l'accueillir comme le premier rayon de vérité qui vient illuminer toutes les vérités sociales, vérités qu'eux-mêmes avouaient ne pas connaître. D'ailleurs, en supposant même que le monde antique ne parvînt pas à reconnaître la vérité divine dans la doctrine de Jésus-Christ, les chrétiens avaient, sans aucun doute, le droit de s'appuyer sur l'indulgence, sur la tolérance sociale que Rome se piquait de pratiquer à l'égard des plus absurdes croyances du paganisme (*b*).

1416. L'admission légale de la société chrétienne n'était pas seulement une obligation pour la conscience individuelle, c'était encore un droit solennellement reconnu par la législation sociale. Pendant trois siècles, les spoliations, les tourments, les persécutions furent une véritable tyrannie, un injuste emploi de la force, directement opposé à tous les droits, une injustice patiemment endurée par la société chrétienne, qui défendait avec un courage héroïque la vraie liberté de conscience, cette liberté qui consiste surtout à pouvoir adhérer à la vérité connue, et à pouvoir agir conformément à cette croyance (*c*).

1417. Quels sont donc les rapports de la société spirituelle, de la société chrétienne avec la société politique au milieu de laquelle elle doit vivre? Nous voyons partout la société chrétienne former une société secondaire subordonnée (685 et suiv.), mais ayant une fin, une unité, une autorité propres, d'après lesquelles tous les fidèles doivent se diriger, sans jamais cependant pouvoir enfreindre les justes lois de la société politique. Celle-ci, à son tour, doit protéger l'existence et l'action de la société spirituelle (771, 773). S'il y a, dans la société chrétienne, quelques troubles ou quelques dissensions intestines, des schismes ou des hérésies, l'autorité politique ne

(*a*) On peut lire sur la conduite des chrétiens envers la synagogue, l'admirable *méditation* de Bossuet qui a pour titre : *L'autorité de la synagogue reconnue et recommandée par Jésus-Christ.*

(*b*) Voyez à ce sujet le bel ouvrage de M. Albert de Broglie, l'*Eglise et l'Empire romain au IVe siècle*, disc. prélim. p. 45. Paris, Didier, 1856.

(*c*) Dans son *Protestantisme comparé au catholicisme,* Balmès démontre que c'est là la véritable origine de la force invincible de l'individualisme catholique.

doit pas juger de la valeur intrinsèque de la cause ; mais elle doit remettre le jugement sur le fond à l'autorité de l'association chrétienne, et faire en sorte que cette autorité soit obéie (707, 709). C'est ce que fit l'empereur païen Aurélien dans la cause de Paul de Samosate contre l'évêque d'Antioche; c'est ce que reconnut aussi Théodoric, quand il renvoya Symmaque par devant le concile de l'Eglise catholique (*a*).

1418. Le rapport de société secondaire à société principale (686 et suiv.) est un rapport tout *extérieur* entre l'Eglise et les sociétés politiques, aussi longtemps que celles-ci sont encore païennes; car le paganisme étant évidemment contraire à la raison, nulle société, nul individu ne peut avoir un vrai droit, un droit conforme à la raison de professer une absurdité (450). Au contraire, l'évidence des motifs qui démontrent la vérité de la religion chrétienne, fait un devoir à tout infidèle, d'abord d'examiner cette religion, cette vérité, et puis de se soumettre à celui qui lui parle dans cette révélation.

Ce droit de la société chrétienne n'avait pas au dehors, pour des nations païennes, des titres *parfaitement clairs*, l'évidence étant une disposition tout intérieure, toute subjective; aussi ce droit ne pouvait produire ici qu'un devoir corrélatif tout intérieur, qui ne permettait en aucune manière d'user d'une coaction extérieure (352, 884). D'un autre côté, les fidèles devaient obéir à César, non-seulement par le fait de la nécessité, mais encore par la loi du devoir : *subditi estote non solum propter iram sed etiam propter conscientiam*, leur disait l'apôtre des nations (*b*). Un auteur d'un grand mérite et qui doit être étudié par tous ceux qui veulent approfondir cette matière (*c*), Bianchi, a prétendu, malgré les protestations solennelles des anciens pères (*d*), que les premiers chrétiens n'ont obéi que par pure nécessité [CXVI]; nous ne pouvons, sur ce point, nous ranger à son avis.

Nous pensons, au contraire, que les chrétiens obéissaient aux Césars parce que ceux-ci avaient le pouvoir *de fait*, et très-souvent aussi *de droit;* d'un autre côté, ils ne voulaient apostasier à aucun prix, parce que les droits de César ne s'étendaient pas au for intérieur, à la conscience, mais seule-

(*a*) Grotius, *De imperio summarum potestatum circa sacra*, c. V, § 12. Dans ce passage, Grotius, subissant l'influence de ses idées protestantes, suppose que les empereurs païens jugeaient *au fond* les questions dogmatiques controversées parmi les chrétiens; il est certain, au contraire, qu'Aurélien ne jugea que le *fait* en décidant que le siége d'Antioche devait appartenir à celui qui était en communion avec le pontife de Rome. Voyez, sur cette affaire, Feller, *Diction. Biogr.*, art. *Paul de Samosate*. — Devoti, *institut. juris canon.* lib. IV, tit. 1, § 4.

(*b*) Ad Romanos, XIII, 5. Voir tout le commencement de ce chapitre.

(*c*) *Sacra polizia della Chiesa*, Rome, 1745.

(*d*) On peut lire quelques-uns de ces textes dans Grotius, *Jus belli et pacis*, lib. I, c. 4, § 7. — Gronovius est du même sentiment que Bianchi, et défend, par les mêmes raisons, les révoltes des luthériens, des calvinistes et des autres sectaires contre les princes catholiques. On voit par là combien il importe dans cette matière de se fonder sur des principes certains et de procéder avec une logique rigoureuse, sans se laisser prendre aux premières apparences. Bianchi vivait à une époque où l'on voulait asservir l'Eglise par les théories du *Contrat social;* pour la défendre, il voulut se baser sur les mêmes doctrines; c'était une entreprise impossible, et son argumentation devait crouler par la base.

ment à la société extérieure (724). Quoiqu'infidèle, César pouvait justement commander le bien (664 et suiv.), mais il était individuellement obligé, d'après les décisions intérieures de sa conscience, de chercher la vérité entrevue, de l'embrasser une fois connue, et d'entrer ainsi volontairement dans la société chrétienne. Tels étaient les devoirs de César, devoirs qui lui étaient intimés au nom de Dieu, et par la prédication évangélique, dont l'évidence lui était manifestée, et par une foule de miracles et d'autres arguments.

1419. Jusqu'à présent nous avons considéré les relations sociales de l'Eglise à son berceau; mais la société chrétienne s'était rapidement développée : après trois siècles de luttes et de victoires, les Césars eux-mêmes et les chefs des nations barbares entrèrent dans le berceau de Jésus-Christ; ils vinrent se prosterner aux pieds d'un simple prêtre, recevoir de lui le saint baptême, et protester qu'eux aussi seraient désormais les enfants de l'Eglise, comme l'étaient avant eux des milliers de leurs sujets, leur société presque entière. Examinons, maintenant, quelles relations nouvelles résulteront de cette entrée des Césars dans l'Eglise de Jésus-Christ.

1420. La conversion d'un infidèle suppose nécessairement qu'il admet et croit fermement deux points de doctrine très-importants dans l'ordre social : d'abord, que Dieu a parlé à l'Eglise et lui a confié l'enseignement du dogme et de la morale, du vrai et du bien; ensuite, que l'Eglise est une, et que, hors de son sein (*a*), il n'y a point de salut (1410).

Ces deux articles de foi doivent être admis par le souverain comme par le dernier de ses sujets : sans la croyance à ces articles, il serait absurde et même ridicule de vouloir s'appeler enfant de l'Eglise catholique; il est absurde, en effet, de s'obliger *volontairement* à croire à une autorité qui nous peut tromper, comme il est ridicule de pratiquer l'humilité et la pénitence chrétiennes, quand on peut également bien parvenir au salut au milieu des voluptés et des enivrements de l'ambition.

Ainsi, quand le souverain entre dans l'Eglise, il déclare que désormais il n'est plus libre, *en conscience*, d'avoir un autre sentiment qu'elle *dans les matières de foi et de morale;* il reconnaît le *droit* qu'a l'Eglise de soumettre toute intelligence au jour de la foi (*b*); il reconnaît, en même temps, qu'il a, lui aussi, le *devoir personnel* d'entrer dans la société catholique, bien que ce devoir n'ait dû être manifesté à personne avant sa conversion au christianisme. C'est donc sa volonté et la déclaration de ses sentiments qui l'a fait membre de la société chrétienne; mais cette volonté n'était pas libre *moralement;* elle avait une obligation *morale :* en ne s'y soumettant pas, elle se mettait en opposition avec le jugement évident et certain de la conscience (99, 885 et suiv.).

(*a*) Quand on affirme qu'il n'y a pas de salut à espérer hors de l'Eglise, ce n'est pas à dire pour cela qu'on veuille condamner à des châtiments éternels ceux qui n'ont point péché personnellement; entre autres théologiens qui ont traité cette question, on peut consulter M. Frayssinous, *Conférences.*

(*b*) « In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. » 2ª ad Cor. X, 5.

Au surplus, en entrant dans l'Eglise, le souverain doit se dire à lui-même : j'entre dans une société qui est la seule où je puisse assurer mon salut; cette société renferme dans son sein tous ceux qui ont la connaissance de la divine lumière, princes et peuples; nous devons donc tous être unis dans la croyance des mêmes dogmes, dans l'observation des mêmes lois, dans l'espoir des mêmes récompenses, en un mot, dans la foi à toutes les vérités que cette société, éclairée et dirigée par Dieu et par conséquent *infaillible*, propose à tous ceux qui veulent s'unir à elle (*a*).

1421. Ces déclarations sont un *fait* certain, obligatoire, aux yeux de tout homme qui a la moindre notion de la société catholique; de ce fait résultent des relations nouvelles qui, à leur tour, sont l'origine de certains devoirs et de certains droits que nous allons exposer (347 et suiv.).

1422. D'abord, le souverain commence à faire partie de l'Eglise, absolument comme tous les sujets du royaume qui y sont jamais entrés ou qui y entreront à l'avenir; souverains et sujets, tous seront dirigés par la fin même de la société chrétienne, et gouvernés d'après cette fin par un ou plusieurs supérieurs ecclésiastiques; ils formeront ainsi, par rapport à la société universelle des chrétiens, une ou plusieurs sociétés spirituelles secondaires; ces sociétés subordonnées (696) sont établies par le chef suprême de la hiérarchie, pour le bien de tout le corps, pour la facilité du gouvernement et en vue de la *fin spirituelle* qu'il doit se proposer. Avant la conversion du souverain, il n'y avait qu'une simple société de chrétiens qui formait, comme société *purement spirituelle, une société secondaire dans l'Etat;* maintenant, le chef de l'Etat avec ses sujets chrétiens, unis qu'ils sont par une même foi, forment comme *nation, une société secondaire dans l'Eglise.*

Par sa conversion au christianisme, cette nation n'a aucunement perdu sa *nationalité :* elle n'a perdu aucun de ses droits, aucun de ses devoirs; elle ne renonce ni aux institutions, ni aux sentiments patriotiques qu'elle a hérités de ses ancêtres; elle ne perd ni son unité, ni sa fin immédiate, ni son autorité politique, en un mot, rien de tout ce qui constitue sa nationalité (944 et suiv.). Tous les citoyens fidèles forment, comme auparavant, la même nation et tous ceux qui n'ont pas encore embrassé le christianisme, n'ont également perdu aucun des droits nationaux. La nation entière a son être propre, parfaitement distinct de l'être de la société spirituelle; la partie chrétienne de la nation forme aussi, dans l'Eglise universelle, une société secondaire (697) non spirituelle, elle forme la même société politique qui existait avant son entrée dans l'Eglise; comme telle, elle a ses lois

(*a*) Il est étrange que Grotius trouve très-raisonnable la soumission de l'intelligence à une autorité non infaillible. *De imperio summarum potestatum circa sacra.*, cap. V, § 4, 5, ; il avoue qu'aucun prince n'est infaillible (cap. VI, § 5), et il établit néanmoins qu'on doit accepter leurs décisions : judicio principum sciant quam doctrinam, et privatim ad suam salutem æternam, et publicè in populo Dei tueri debeant; Grotius approuve ces paroles de Brenzius et les confirme encore par d'autres arguments dans le chap. VI, § 2 : *Quæ lege divina ut credenda aut agenda definiuntur.*

propres, une autorité indépendante pour la diriger à sa fin propre et particulière, au bonheur temporel. Ici, la société spirituelle, l'Eglise n'a d'autre droit, d'autre influence à exercer, que d'enseigner la vérité religieuse et de faire connaître à tout ce qui est vraiment bon et honnête dans l'ordre moral; elle pourra défendre à ceux qui sont ses enfants de rien faire qui soit contraire à la saine morale; elle les engagera à se soumettre plus docilement encore aux ordres légitimes du souverain; elle engagera le souverain à gouverner ses sujets avec encore plus de justice qu'auparavant (708, 1037, 1153).

1423. Voilà ce qu'est dans l'Eglise la partie chrétienne de la nation; mais il y a encore la partie infidèle. La partie chrétienne est une partie de la nation, parce qu'elle a *politiquement* la même fin et la même autorité que l'autre; elle fait, de plus, partie de la société chrétienne parce qu'elle a *spirituellement* la même fin et la même autorité que le reste de l'Eglise. Ainsi, la partie chrétienne de la nation formera, dans les différents diocèses ou circonscriptions ecclésiastiques, des sociétés subordonnées à la société nationale dans l'ordre politique, mais qui ont aussi, par le fait de leur nature, une fin et une autorité propres et indépendantes; l'autorité politique ne pourra exercer sur ces sociétés spirituelles d'autre influence que de faire respecter, quelquefois même par la force extérieure, les droits de l'autorité spirituelle; elle pourra assurer à celle-ci l'exécution matérielle de ses commandements, et ramener à l'ordre les fidèles qui veulent résister au légitime exercice de ses droits (701). Si nous supposons que la nation tout entière a embrassé l'Evangile, si nous allons même jusqu'à supposer qu'elle a accepté politiquement l'Evangile comme une loi de l'Etat, cette nation cessera-t-elle, pour cela, d'être une société politique indépendante? assurément non; d'un côté, les différents groupes de sociétés spirituelles seront des sociétés secondaires par rapport à l'ensemble de la nation; l'autorité publique aura le droit et le devoir de les diriger dans l'ordre temporel, dans l'intérêt commun de la nation; d'un autre côté, l'autorité religieuse de la société chrétienne gouvernera ces différents groupes dans l'ordre spirituel et dirigera leur action vers l'acquisition du bien infini.

1424. Nous trouvons ici une sorte de combinaison intime de deux sociétés, dont l'une est dirigée vers le bien spirituel, l'autre vers le bien politique; l'une et l'autre sont respectivement libres et indépendantes dans tout ce qui a rapport à leur fin particulière (619, 709); mais l'une et l'autre sont limitées, dans ce sens qu'elles ne peuvent sortir de leurs attributions sans rencontrer de la résistance (*a*). Nous admettons donc une vraie et réelle *séparation des pouvoirs*, mais dans un autre sens que Montesquieu dont nous avons déjà examiné et réfuté la doctrine (1331 et suiv.). Le publiciste français veut diviser une chose qui, de sa nature, est *indivisible*, l'*unité sociale;* la théorie chrétienne la maintient dans toute sa plénitude. Mais en établissant sous une forme sensible une autre société maîtresse des

(*a*) Cantu, *Hist. univers.*, Introd.

droits les plus sacrés, elle forme une *conscience sociale*, dont la voix retentissante constitue le *remords social*, la résistance passive qui est la plus sûre garantie contre les excès de la force matérielle, et contre laquelle tous les efforts du despotisme viennent tôt ou tard se briser (195, 1002, 1024). Malheur à la société dont la conscience ne comprend plus le droit ou n'ose plus le proclamer ! elle n'a plus d'autre recours contre la force (545 et suiv.) ; elle n'a plus à attendre que la ruine et le néant [LXXIII]. Dans la société chrétienne, au contraire, la division des pouvoirs, sans nuire à l'unité sociale, rend toutes les autorités faibles pour le mal, puissantes seulement pour le bien (1036).

1425. C'est là un résultat que le christianisme seul a pu amener, parce que seule la société chrétienne reconnaît une autorité dont tous les enseignements sont infaillibles, tous les commandements obligatoires; cette pensée a besoin d'explication; développons-la davantage. Remarquons d'abord que la faculté de former dans l'Etat une autre société libre et indépendante n'est pas le privilége exclusif de l'Eglise : une réunion de savants, une académie a une indépendance réelle, et peut, dans sa sphère, résister positivement à toutes les attaques de la force. Une société de mathématiciens, par exemple, publie dans un royaume certaines *lois sur la quantité;* qui donc, fût-il le maître du monde entier, pourra résister à ces lois? Cette indépendance n'existe pas seulement dans l'ordre abstrait; elle existe encore dans l'ordre réel, dans l'ordre physique : les substances matérielles elles-mêmes semblent obéir aux lois mathématiques reconnues par la science; elles ne désobéissent à la science que dans le cas où la science s'est trompée dans ses calculs. Au lieu d'une société scientifique, considérons une société de moralistes : n'ont-ils pas, eux aussi, la même indépendance dans leur sphère? qui pourra les forcer de juger autrement qu'ils font, quand leurs décisions morales sont justes? Mais les moralistes peuvent se tromper tout comme les mathématiciens et les physiciens; ils peuvent prendre l'injustice pour le droit et réciproquement; cette académie ne peut donc exiger raisonnablement l'assentiment absolu de tous les hommes; elle ne peut, comme société, s'imposer à l'humanité entière et la forcer de subir ses lois. Mais une société morale et religieuse qui possèderait la connaissance infaillible de la vérité pourrait évidemment exiger l'assentiment de tous les esprits et les forcer, en quelque sorte, d'entrer en communion intellectuelle avec elle; quand les vérités qu'elle proclame sont des vérités *morales*, c'est-à-dire, des *moyens* nécessaires pour parvenir à la *fin* dernière, elle peut imposer la *pratique* de ces moyens, elle peut imposer une *association* réelle (94, 656 et suiv.). La société qui résultera de ce droit certain, devra, comme toute autre société, avoir une *autorité réelle*, puisque l'autorité est essentielle à la société (426), et dans une société spirituelle, il est évident que cette autorité réelle ira se fixer *naturellement* dans la personne qui aura la parfaite connaissance de la *vérité sociale*, de la vérité qui est le fondement même de la société (535 et suiv.).

1426. Ainsi donc, *infaillibilité* dans la décision, *autorité* dans le com-

mandement, tels seront les caractères propres de la société chrétienne, quand nous la considérons même au point de vue naturel, comme une société *hypotattique* dans la société politique, dans l'Etat. Quant à son droit d'*indépendance*, la société religieuse est vis-à-vis de l'Etat dans la situation où se trouvent toutes les autres sociétés *spirituelles*, dont le but et l'objet sont toujours essentiellement *intérieurs* (460); toutes ces sociétés sont, de leur nature, exemptes de l'obéissance due à l'autorité publique *en tout ce qui se rapporte à leur fin particulière* (874, 883); elles sont, par conséquent, essentiellement *indépendantes* [CXXI]. Les autres sociétés spirituelles tombent souvent *de fait* dans une certaine dépendance parce qu'elles sont *faillibles*, ou parce que leur objet *n'est pas, de sa nature, nécessaire à la fin dernière de l'homme*, et de là vient que ces sociétés ne sont pas *obligatoires* (95, 96). L'Eglise chrétienne, au contraire, est infaillible dans la connaissance et l'enseignement de la vérité; elle est, de plus, comme société, *nécessaire* au salut éternel (1420); il s'ensuit donc que ses dogmes et son autorité forment nécessairement une société obligatoire.

1427. Telles sont les relations qui existent entre la société politique et la société religieuse : ces deux sociétés sont parfaitement distinctes; elles doivent être libres de tendre chacune à sa fin propre; de plus, dans les matières mixtes où elles se rencontrent sur le même terrain, elles doivent être *coordonnées* entre elles. Mais comment seront-elles coordonnées? la coordination, l'ordre ne peuvent exister sans un principe d'ordre; il nous reste donc à voir quel est ici le principe qui coordonnera les sociétés; il nous faut examiner d'après quels principes une nation chrétienne devra se conduire, quand l'intérêt social, l'intérêt particulier de la société religieuse exigera une mesure qui peut nuire aux intérêts temporels de la société politique ou réciproquement.

Nous pouvons ici considérer la société chrétienne dans son tout, l'Eglise catholique tout entière, ou seulement une portion de l'Eglise, une société chrétienne particulière dans une nation. Quand il s'agit du bien de la société universelle tout entière, il est évident que la nation chrétienne, qui est une société particulière et secondaire (1422), doit céder à la société universelle, parce que le bien du *tout* doit l'emporter sur l'intérêt de la partie (704), et que le droit de l'ordre spirituel tout entier doit être préféré à un droit particulier de l'ordre matériel (363). Dans ce cas, et en supposant une égale nécessité de part et d'autre, le bien particulier de la nation devra céder le pas au bien général de l'Eglise; c'est la règle que, de tout temps, ont suivie les nations chrétiennes, en contribuant plus ou moins, selon les circonstances, par des sacrifices particuliers, au bien général de la société universelle, de la chrétienté entière.

Au contraire, quand il s'agit du bien d'une société chrétienne particulière qui fait partie d'une nation, il est évident que l'intérêt égal de la société politique générale doit l'emporter sur celui de l'association chrétienne particulière; c'est également ce que nous voyons de tout temps pratiqué par les

églises nationales qui ont volontiers fait des sacrifices à ce que pouvait exiger le bien de l'Etat (*a*).

En parlant des intérêts de l'Etat, nous entendons évidemment parler ici des intérêts *matériels;* car s'il s'agissait d'un intérêt moral, de la *justice*, de la bonne foi, de l'honnêteté, etc., il va sans dire que les intérêts matériels quelconques doivent être subordonnés au *bien honnête*, qui est ici-bas le premier des biens sociaux, non-seulement dans les sociétés spirituelles, mais aussi dans celles qui n'ont pas directement pour fin le bien de l'ordre spirituel (351, 450, 732).

On voit que toutes ces conséquences découlent d'elles-mêmes des principes généraux établis dans la théorie du droit social, et appliqués ici à l'hypothèse particulière de la conversion d'un peuple et de son souverain au christianisme (1420 et suiv.). Le peuple et le prince étaient *physiquement* libres d'embrasser la vérité chrétienne; ils ne l'étaient pas *moralement;* et cependant on ne pouvait les contraindre d'entrer dans la société catholique, de *croire* les vérités qu'elle enseigne, d'*espérer* le salut qu'elle promet; mais une fois qu'ils sont entrés dans cette société par la foi, l'espérance et la charité, toutes les règles que nous venons d'exposer ne sont que des conséquences rigoureuses de la théorie des droits réciproques des sociétés subordonnées, de la théorie du droit *hypotattique* (*b*). Une politique antichrétienne dira, sans doute, que le souverain n'a nullement besoin de la foi et de la société catholique pour opérer son salut et celui de ses peuples (1411); soit : mais s'il veut, lui et son peuple, malgré les conseils d'une politique irréligieuse, faire partie de la société chrétienne, il devra *nécessairement* coopérer, comme tous les autres membres, au bien commun de cette société (306).

1428. Jetons un dernier coup d'œil sur les relations qui existent entre le souverain catholique et la société chrétienne universelle. Le souverain s'est volontairement obligé à donner son adhésion à la vérité qui lui est proposée par l'Eglise; étant obligé *moralement* dans le for intérieur, il a voulu s'obliger aussi *extérieurement* à obéir à l'autorité qui gouverne l'Eglise (886, 1420). Mais en quoi devra-t-il lui obéir? évidemment en tout ce qui se rapporte à la fin spirituelle de l'Eglise (1090), en tout ce qui concerne l'ordre à établir entre les membres de la société spirituelle pour le bien commun [CIX].

Cette obligation est, pour le souverain, un devoir tout individuel : comme *souverain*, il est parfaitement libre de gouverner la nation comme il l'entend, pour le bien commun de l'Etat. Mais comment connaît-il ce bien? évidemment par sa raison (1210); or, sa raison lui dit, quand il embrasse la foi, que tout le bien social doit être dirigé au bien infini (733 et suiv.);

(*a*) Sur les taxes que s'imposait le clergé de France, et sur la renonciation que faisait le Souverain Pontife des revenus qu'il avait droit de toucher dans les pays étrangers, voyez l'ouvrage de Marchetti, *Denaro straniero che viene a Roma*.

(*b*) Voyez dans notre premier volume, liv. III, ch. VI.

que le bien infini ne peut être atteint hors de l'Eglise chrétienne (1420); sa raison doit donc le porter à user de tous les moyens *justes* pour procurer à ses peuples le bien inestimable de l'unité catholique. Il est presque impossible qu'un souverain, enfant de l'Eglise comme particulier, lui soit indifférent comme souverain, et cela, parce qu'il est impossible de gouverner avec une autre raison qu'avec sa raison individuelle. Par conséquent, si un souverain catholique gouvernait ses peuples en les entravant dans la pratique de la foi, de la charité, de l'obéissance qu'ils doivent à l'Eglise, il faudrait admettre de deux choses l'une : ou que ce souverain n'est pas catholique, qu'il ne croit pas à la vérité catholique, ou qu'il ne cherche pas sincèrement le bien social. Le seul cas où cette indifférence du gouvernement soit possible et légitime, c'est le cas du gouvernement polyarchique, c'est le cas d'une polyarchie qui renfermerait dans son sein des catholiques et des non-catholiques. Dans une polyarchie, le gouvernement est quelque chose d'abstrait; car l'accord commun, l'*unanimité* est une abstraction, et l'*abstraction* n'a pas de religion : elle peut être indifférente (*a*).

1429. Les relations naturelles du souverain et les devoirs qui en résultent sont donc : envers la société chrétienne, l'obéissance dans tout ce qui a rapport au bien commun de l'Eglise; à l'égard de l'Etat, le zèle à promouvoir la connaissance de la vérité, sans toutefois jamais violer une légitime liberté de conscience (889). Tels sont les devoirs de tout souverain catholique, quant aux nations où la profession du christianisme ne serait pas seulement un fait, mais encore une loi de l'Etat; ces devoirs se modifient d'après ce que nous avons dit plus haut (887, 1384 et suiv.).

§ 2.

LE CHRISTIANISME CONSIDÉRÉ DANS UNE ETHNARCHIE.

SOMMAIRE.

1430. La société chrétienne : sa fin et ses moyens ; — 1431. c'est une société spirituelle, mais elle est composée d'*hommes*, et, par conséquent, elle est *extérieure*. — 1432. La *perfection* de cette société dépend de l'efficacité avec laquelle elle atteint sa fin ; — 1433. la perfection est différente dans les individus et dans la société ; — 1434. la société chrétienne dirige les actes extérieurs vers une fin intérieure. — 1435. Unité de l'autorité dans cette société. — 1436. Cette société peut être composée d'ndividus ou de nations. — 1437. L'*Eglise* n'est pas la *chrétienté ;* — 1438. la chrétienté est une ethnarchie ; — 1439. on le prouve par le fait des ethnarchies non-chrétiennes. — 1440. Les infidèles ne peuvent avoir aucune autorité sur la chrétienté ; — 1441. l'autorité réside ici dans le *commun accord* des nations chrétiennes, —

(*a*) Voyez sur l'indifférence gouvernementale des gouvernements constitutionnels, les ouvrages aussi profonds qu'érudits de Mgr Parisis, évêque d'Arras; entr'autres, ses *Cas de conscience* ou accord de la doctrine catholique avec la forme des gouvernements modernes. Paris, Lecoffre, 1847.

1442. soumises toutefois à l'Eglise dans l'ordre spirituel. — 1443. Résumé ; l'Eglise existe par elle-même ; — 1444. la chrétienté ne peut exister sans l'Eglise.

1430. Qu'est-ce que la société chrétienne, ou, pour parler plus exactement, la société *catholique*, puisque, d'après la saine théologie, le chrétien non-catholique ne veut pas recevoir tous les enseignements de Jésus-Christ? La société catholique est une association d'individus qui, par un effet de leurs convictions personnelles, donnent leur pleine adhésion à tout ce que l'Homme-Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ a enseigné, ordonné, établi sous le rapport du dogme et de la morale (1410 et suiv.). La fin de la société catholique est de parvenir, par l'adhésion à cette foi et la pratique de cette morale, à la béatitude éternelle; quoique cette fin appartienne, à la rigueur, à toute société humaine, à l'humanité tout entière (309), cependant, la société chrétienne est, sous ce rapport, une société particulière distincte de la société universelle; car elle possède, dans la religion catholique, une révélation *positive* et des moyens *spéciaux;* elle possède le don de la foi aux dogmes révélés, l'accomplissement des préceptes de Jésus-Christ, l'usage des sacrements institués par lui; or, cette religion *positive*, ces moyens *spéciaux*, résultent du *fait particulier* de la *révélation* et de la *rédemption* (466) [LIX].

1431. La béatitude éternelle dans l'autre vie et la conformité de notre croyance et de notre volonté aux enseignements de Jésus-Christ dans la vie présente, c'est-à-dire, la fin et le moyen de la société chrétienne, sont deux choses qui sortent tout à fait de l'ordre matériel; et comme ce sont ces deux éléments, la fin et le moyen, qui spécifient un sujet quelconque, il est évident que, de toutes les sociétés humaines, la société chrétienne est la plus spirituelle. Mais parmi les hommes la société la plus spirituelle ne peut jamais être *exclusivement* spirituelle : pour communiquer entre elles, les intelligences humaines ont besoin de signes matériels (306); pour donner le dernier complément à l'acte de la volonté, il faut qu'elle puisse exécuter l'acte matériel extérieur, à moins que la violence ne vienne l'en empêcher; ainsi, l'homme *extérieur* n'est pas seulement l'exécuteur des volontés de l'homme *intérieur;* c'est encore lui qui sert d'intermédiaire dans la connaissance des forces intérieures de l'homme (152, 220); l'union des deux substances qui composent la nature humaine sera donc nécessaire dans l'action de la société chrétienne, afin que celle-ci puisse atteindre sa perfection naturelle.

1432. Pour agir sur l'homme matériel, il faudra de toute nécessité que la société chrétienne, elle aussi, devienne visible et en quelque sorte matérielle. Que si la société est visible et matérielle, l'ordre social le sera aussi, par la raison que l'ordre social consiste dans l'harmonique disposition des individus associés; or, cette harmonie dépend de la fin de la société, qui est de conduire les hommes au bonheur éternel, par le moyen de la foi et de la morale. Puisque telle est la fin de la société chrétienne, la mesure de la perfection de l'ordre social sera évidemment l'efficacité que cet ordre aura

pour diriger l'action vers ce but déterminé par des moyens également déterminés.

Il faut se garder ici d'une erreur qui peut tromper un esprit qui n'a pas soin d'analyser exactement toutes les idées; cette erreur consiste à confondre la société *spirituelle* avec la société des esprits. L'Eglise, entendons-nous dire quelquefois, l'Eglise est une société essentiellement spirituelle : donc, elle ne peut avoir aucun droit sur l'élément matériel de la société. Expliquons-nous : si par société spirituelle, on comprend la société des esprits, c'est la *prémisse* qui est fausse; si l'on entend seulement parler d'une société qui est dirigée vers une fin spirituelle, c'est la *conséquence* qui est illégitime. Pour faire saisir le vice du raisonnement, il n'y a qu'à présenter l'argument d'une manière complète et à dire : l'Eglise est une société qui tend vers une fin spirituelle : donc, elle a le droit de s'approprier les moyens nécessaires à cette fin; or, *une fin spirituelle ne peut jamais exiger que des moyens spirituels*; donc, elle n'a aucun droit sur les choses matérielles. Cette conclusion est évidemment fausse, ainsi que la mineure, quand il s'agit d'une société *humaine* (306), d'une société composée d'êtres qui ont une âme et un corps, un élément spirituel et un élément matériel, d'une société où les communications intellectuelles exigent absolument des signes matériels, la présence corporelle, la parole, le geste, l'action, etc. [CXXII].

1433. Ainsi, la société chrétienne, qui est une société spirituelle, a besoin d'être constituée d'une manière visible et matérielle, puisque ce sont des *hommes* qu'elle veut conduire au bien infini. Dans la constitution de cette société, il y a une double tendance : l'une individuelle, l'autre sociale; la tendance individuelle de l'homme intérieur vers son Dieu peut *sembler* toute spirituelle : car le *principe*, la *fin*, le *moyen*, tout peut y *paraître* spirituel (*a*); je dis *paraître*, car tous les physiologistes savants et modérés admettent unanimement qu'il n'y a pas dans l'homme d'opération tellement spirituelle, même la simple aperception de l'intelligence, qu'elle n'exige le concours de l'organisme. Il y a, en outre, dans la société chrétienne, une tendance *sociale* : ici la fin dernière est spirituelle, mais la fin particulière, immédiate, ainsi que tous les moyens pour l'atteindre, bien qu'ils doivent être *animés par l'esprit intérieur*, sont néanmoins *extérieurement*

(*a*) Le *principe* ici, c'est l'union de l'intelligence humaine avec la Vérité infinie par la *foi*, et l'union de la volonté humaine avec la Bonté infinie par la *charité*; la *fin*, c'est, pour l'intelligence, l'intuition de la Vérité infinie, et pour la volonté, la possession, la jouissance du Bien infini; le *moyen*, c'est la *grâce* divine qui nous *éclaire* et nous *fortifie*. Tous ces éléments sont invisibles à l'œil matériel de l'homme, naturellement inaccessibles aux forces humaines, et par conséquent, ils ne peuvent directement être soumis à une autorité humaine; sous ce rapport et dans cette direction purement intérieure, l'autorité de l'Eglise est aussi intérieure et surnaturelle. On doit remarquer que bien que les moyens soient spirituels *par eux-mêmes*, ils sont cependant annexés souvent à des signes extérieurs; cette annexion instituée et voulue par Jésus-Christ, est comme un premier élément de société extérieure, comme nous le dirons plus loin (1465).

matériels; cela résulte de la nature même de la société humaine, de l'humanité (306).

1434. On voit, maintenant, laquelle de ces deux tendances peut être appelée *humainement* sociale : l'homme, en tendant vers son Créateur, forme avec lui une société plus divine qu'humaine, puisque la société humaine est proprement celle qui unit les hommes entre eux. La société chrétienne est donc, à proprement parler, celle qui unit extérieurement les hommes entre eux pour les conduire vers le bien infini qui est leur fin dernière ; ce lien extérieur ne sera utile à l'*individu* (124), qu'autant que celui-ci aura les dispositions intérieures qui lui font seules et en réalité atteindre sa fin dernière; considéré dans la *société,* le lien extérieur sera utile quand il produira la tendance vers le souverain bien. La fin immédiate de la société chrétienne sera donc de produire cette tendance, sa fin dernière sera de faire atteindre le souverain Bien.

La société chrétienne étant une société réellement humaine dans son mouvement extérieur, et le mouvement extérieur pouvant produire des obstacles à la fin, obstacles qu'il faut corriger et détruire, il est évident que, dans la société chrétienne, l'autorité sociale devra surtout donner son attention aux actions extérieures, bien qu'en réalité ces actions dussent être animées, vivifiées par les dispositions intérieures.

1435. Comme toute autre autorité [LXVI, 425], l'autorité sociale ici est essentiellement *une;* une comme dans la monarchie, si elle réside dans un être *physiquement* un (531) ; une comme dans la polyarchie, si elle doit résider, comme on l'a prétendu à tort (*a*), dans l'unité morale du *commun accord* (521). Mais toujours, elle est absolument une : car sans l'unité absolue il n'y a pas de société possible (440). Cette *unité* doit embrasser d'innombrables individus, qui dépendent d'elle personnellement, par la raison qu'ils sont entrés volontairement dans sa société (697) ; il devra donc y avoir plusieurs sociétés subordonnées (691 et suiv.) ; l'autorité devra, pour ainsi dire, se multiplier, en établissant sous elle un grand nombre de supérieurs secondaires auxquels elle accordera la juridiction nécessaire pour qu'ils puissent atteindre leur but (1090), qui est de diriger les membres de la société subordonnée vers le bien commun de la société chrétienne tout entière.

1436. Nous avons analysé la société chrétienne et nous avons trouvé qu'elle est composée d'individus répartis en une foule de sociétés homogènes, lesquelles sont subordonnées et dirigées par une autorité suprême ; celle-ci les gouverne par des moyens extérieurs et leur apprend à croire et à pratiquer tout ce que Jésus-Christ nous a enseigné pour arriver à la béatitude éternelle. Cette société ainsi constituée, c'est l'*Eglise catholique;* mais les individus qui en sont membres appartiennent aussi à des sociétés politiques

(*a*) C'était le sens de la déclaration de 1682 ; cette déclaration, condamnée par l'Eglise, fausse même au point de vue philosophique (509), est, grâce à Dieu, universellement répudiée aujourd'hui par le clergé de France.

indépendantes; ils font partie d'une *nation;* or, la société politique a, de plus, une fin sociale dans l'*ordre matériel;* elle doit aider les citoyens à mener une vie naturellement honnête, et cela par le moyen de l'ordre extérieur (724). Les différentes nations peuvent, comme sociétés, reconnaître la divinité de Jésus-Christ (885); elles devront alors, en vertu de la morale naturelle qui oblige d'obéir à Dieu, elles devront socialement faire partie de la grande société chrétienne; leurs membres alors seront soumis à l'autorité chrétienne à deux titres différents (697) : ils lui seront soumis individuellement par le fait de leur volonté; ils lui seront soumis socialement par le devoir de la soumission qu'ils doivent à leur société politique. Quand, au contraire, la nation ne reconnaît pas, comme nation, la divinité de Jésus-Christ, ce sont alors les individus, et non pas la nation, qui font partie de l'Eglise.

1437. Les individus et les nations unis, extérieurement, par la fin spirituelle de la société chrétienne, mais possédant, en outre, des droits politiques dans leurs associations particulières, des droits domestiques dans l'intérieur de la famille, les individus et les nations forment une société qui est composée d'éléments qui existaient avant la composition et qui continuent d'exister après (966). Quoique groupés en diverses sociétés secondaires, ils forment ensemble un même tout spirituel, une même société mixte, dans laquelle les subdivisions homogènes ont une autorité communiquée, tandis que les Etats et les nations, qui étaient un élément antérieurement existant, conservent tout leur être social, leurs autorités préexistantes, avec tous leurs droits et tous leurs devoirs. Quand on l'envisage ainsi, comme une société composée de nations, la société chrétienne prend le nom de *chrétienté;* la chrétienté est comme l'organisme matériel et passif dans lequel l'*Eglise* répand l'activité des tendances chrétiennes [CXXIII] (*a*).

1438. La chrétienté reçoit de l'Eglise une certaine unité, puisqu'elle forme une société tout à la fois spirituelle et visible (1430 et suiv.); cette unité fait qu'il y a nécessairement de continuelles relations entre tous les membres de la chrétienté, individus ou nations. De ces relations résulte un ensemble d'idées, de sentiments et d'intérêts qui forme la base des relations ethnarchiques (1361). La chrétienté est donc une vraie ethnarchie dont le premier des intérêts est la religion; car la religion est ici la première cause de la société ethnarchique, le premier fait d'association, le principal élément de conservation; toutes les lois de l'ethnarchie doivent donc présupposer et maintenir dans son intégrité le principe catholique, le principe du vrai christianisme (1054, 1057); toute tentative qui y porterait atteinte, attaquerait le fondement même de la société ethnarchique et le bonheur commun de tous les associés (*b*).

(*a*) L'unité de la chrétienté est bien représentée par l'unité de la langue ecclésiastique dans l'église grecque et dans l'église latine. Voir Vico, *Scienza nuova,* t. I, lib. II, p. 86.

(*b*) Comme je l'ai dit au commencement de ce livre, je ne fais qu'exposer ici les conséquences logiques d'une simple hypothèse (1410); dans la supposition de la réalité des *faits historiques,*

1439. Ces considérations nous paraîtront plus évidentes encore, si nous jetons un coup d'œil sur les autres associations ethnarchiques que nous avons vues s'élever ou tomber. La vieille ethnarchie des musulmans, autrefois si formidable au christianisme, et qui étendait sa puissance des extrémités du Maroc jusqu'à Constantinople, en menaçant l'Europe par les deux côtés opposés, par l'Espagne et par la Hongrie ; cette société, formée de mille petites souverainetés, unies par des intérêts communs fondés sur l'unité religieuse, qu'est-elle devenue de nos jours ? D'un autre côté (*a*), le panslavisme gréco-russe n'essaie-t-il pas de former une autre espèce d'ethnarchie ? Ne voyons-nous pas, au centre de l'Europe, se former l'union évangélique allemande, vaste association de sectes et de nations protestantes, conjurées contre le catholicisme, et dont le siége principal est à Berlin, d'où, comme d'un centre, partent l'impulsion et la direction données à toutes les variétés de la réforme ? L'incrédulité n'a-t-elle pas organisé en France une vaste propagande pour la diffusion des principes antireligieux et anarchiques ?

C'est sur les faits que je m'appuie, quand j'affirme que la religion chrétienne est, plus que toute autre religion, un principe d'association ethnarchique ; car c'est dans la société purement spirituelle que réside le principe sans lequel la chrétienté périrait aussitôt. De nos jours, il est vrai, le principe de la foi a peu d'influence sur le monde diplomatique ; aussi les liens de l'ethnarchie catholique se sont beaucoup relâchés. Mais nous croyons que la foi et le zèle se ranimeront chez les peuples catholiques, quand ils se verront persécutés par leurs ennemis avec un redoublement de fureur ; ils comprendront alors qu'ils ont des intérêts communs et que, pour les sauvegarder, il leur faut renforcer le gouvernement ethnarchique (*b*).

ne pas défendre la religion comme nous le faisons, nous semble une erreur logique et une erreur politique ; croire que Dieu nous a unis par son Verbe, par sa parole, et laisser cette parole inutile, n'est-ce pas une absurdité logique ? n'est-ce pas, en politique, un fait certain que du moment que Luther a voulu battre le dogme en brèche, le Saint-Empire, l'ethnarchie chrétienne s'est écroulée pour faire place à une ethnarchie politique ?

(*a*) On connaît le zèle motivé qui pousse la Russie à défendre en toute occasion les intérêts des Grecs schismatiques dans leurs démêlés avec le sultan ; on sait comment, dans maintes circonstances, le protestantisme a coalisé la Prusse, la Hollande et l'Angleterre ; naguère encore nous avons vu les cantons protestants de la Suisse s'unir plus fortement pour opprimer les cantons catholiques. On comprendra par là comment le principe religieux tend de sa nature à former des ethnarchies pour le triomphe de sa cause. — Aujourd'hui le socialisme essaie les mêmes tentatives : le comité central de Londres a formé une vaste ethnarchie de mazziniens ; la Suisse protestante a vaincu le Sonderbund ; la Russe a montré mieux que jamais ses tendances à la suprématie ethnarchique de toutes les races slaves ou schismatiques. Voir sur cette tendance la *Civiltà Cattolica*, IIe série, vol. 6. *Della guerra d'Oriente*.

(*b*) Qui sait ce que nous réserve l'avenir ? qui sait ce que produira l'alliance de la France et de l'Angleterre, ramenées un jour à l'unité catholique pour le bonheur de l'ethnarchie chrétienne, et pour le rétablissement du *règne du Droit*, entreprise infiniment plus glorieuse que la conquête des empires, et la domination des mers ? Le comte de Maistre, cet homme au regard prophétique, se livrait déjà à ces nobles espérances au commencement de ce siècle ; le comte Balbo, dans *Le speranze d'Italia*, nous montre aussi quelle salutaire influence pourrait exercer l'unité catholique sur ces deux grandes nations, même au point de vue purement politique. Puissent

1440. Toute société a nécessairement une autorité qui la gouverne (426 et suiv.) : où sera donc l'autorité dans l'*ethnarchie chrétienne?* Remarquons d'abord qu'il n'y aurait rien de plus ridicule que de voir un ennemi devenir le souverain d'une société : *ovium custodem lupum;* ce serait, en vérité, une chose étrange que de voir le Pape choisir pour défenseur et protecteur de la chrétienté le Grand Turc ou le Pacha d'Egypte! Un ennemi naturel peut quelquefois, soit par politique, soit par bienveillance de caractère, embrasser sincèrement pendant quelque temps la cause d'une société rivale; mais il est évident que la nature des choses exige impérieusement que le souverain appartienne à la société qu'il doit gouverner (441, 1083). Nous tirons de là une conséquence historique importante : au moyen âge, quand on déclarait qu'un prince apostat, hérétique, était, par le fait même, dépouillé de tous ses droits à l'empire, on appliquait un principe évident; il serait absurde et ridicule de soutenir le contraire (*a*), et quand aujourd'hui on déclame contre le droit public du moyen âge, on ne sacrifie pas seulement à la théophobie, cette maladie de notre siècle, on pèche encore contre la logique et l'on confond deux choses distinctes : l'*empire* et la *souveraineté;* on confond les droits divers annexés à l'un et à l'autre (*b*). La *souveraineté*, c'est l'*autorité politique* en général; l'*empire* ici, c'est le *gouvernement de l'ethnarchie chrétienne*. Il est tout naturel de perdre le gouvernement de la chrétienté quand on se sépare de la société chrétienne, tout comme il est naturel qu'un savant, en cessant d'être membre d'une académie, cesse en même temps d'en être le président, ou que le musicien, qui ne fait plus partie d'un orchestre, cesse de le diriger (*c*).

1441. Il est donc nécessaire que le chef de l'ethnarchie chrétienne soit

ces généreuses idées et ces légitimes espérances se réaliser un jour, c'est mon vœu le plus ardent :

« *Hoc precor : illum nobis aurora nitentem*
Luciferum roseis candida portet equis. »

(*a*) On peut lire à ce sujet l'*Esame critico*. Introd., XV, etc.

(*b*) Vattel, *Droit des gens*, liv. 1, ch. 12, § 146. Ce publiciste, d'ailleurs instruit, me semble ne pas avoir une juste idée de l'empire, puisqu'il condamne l'opinion de ceux qui regardent le Saint-Empire comme l'autorité du chef de la chrétienté; les travaux des historiens modernes et surtout des Allemands, d'Eichorn entre autres, ont mis en évidence ce caractère de l'Empire qu'on ne reconnaissait pas assez à l'époque où Vattel écrivait (1758). Voyez à ce sujet, Cantu, *Hist. univ.* Introduction.

(*c*) Que ne peuvent les préjugés de secte sur les meilleurs esprits? Grotius a osé soutenir que les Césars, persécuteurs des chrétiens, étaient les vrais chefs de l'Eglise, et qu'ils pouvaient décider non-seulement de la discipline, mais même du dogme (*De imperio summ. potest.*, ch. 5, § 12). Sequitur rata esse de sacris imperia summarum potestatum quæ de rebus divinis non recte sentiunt, aut Deum non recte colunt.... Impius erat Pharao et tamen... res ad Aurelianum delata... *quæstio* hic erat, an Paulus samosatenus *congruentia legi doceret*.... Il faut avouer que ce sont là d'étranges pontifes. Ces tendances des publicistes protestants ne doivent pas nous étonner : leurs églises n'ayant aucun appui dans l'élément divin, doivent nécessairement, sous peine de périr, recourir à la protection des princes de la terre, et pour cela, elles n'ont pas honte de se mettre à leurs pieds. C'est là une loi nécessaire; toute société religieuse qui se sépare de la communion de l'Eglise catholique, devient fatalement l'esclave du pouvoir temporel. Les églises grecque, russe, anglicane, etc., sont là pour le prouver.

chrétien lui-même et catholique (1430); mais qui donc possèdera en réalité cette autorité dans la société chrétienne? Nous avons dit que la chrétienté est une société matérielle dont le principe réside dans la société spirituelle (1437); il faut donc qu'elle dépende du même principe quant à sa conservation (544, LXXVII). Comme société matérielle, la chrétienté suit les lois de toutes les autres ethnarchies; l'autorité chez elle résidera dans le *tout* social, dans le commun accord des nations associées (1365); les nations chrétiennes pourront ou exercer ce pouvoir en commun, ou bien déléguer à cet effet un ou plusieurs chefs.

1442. L'autorité ethnarchique est tellement liée à la religion chrétienne, que ce lien est la condition même de son existence (1433); il résulte de là que celui qui a l'autorité *spirituelle*, bien qu'il ne possède pas le pouvoir ethnarchique, exercera toujours sur la société chrétienne une immense influence, non pas en réglant à sa guise les intérêts ethnarchiques, mais en déterminant ce qui peut ètre utile ou nuisible à la religion, laquelle est le fondement et la mesure des intérêts de l'ethnarchie (*a*). Il est donc essentiel à la chrétienté d'être gouvernée par deux pouvoirs distincts (1035, 1252), de manière que le pouvoir temporel ait toujours en main une force matériellement supérieure à toute autre, et que le pouvoir spirituel ait de son côté la force supérieure du droit, laquelle ne pourra cependant jamais entraver la première dans le légitime usage de sa puissance [LXXV]; car, dans ce cas (*b*) elle aurait un droit contre le droit, un droit qui ne serait pas un droit et qui s'annihilerait lui-même (495, 1002).

1443. Résumons. La société chrétienne peut être considérée comme *église* ou comme *chrétienté* : l'*Eglise* est une société d'individus unis par un devoir *intérieur* et par un libre consentement manifesté extérieurement; elle maintient parmi tous ses membres l'ordre extérieur qu'elle juge nécessaire, afin qu'ils conspirent ensemble dans la même foi et dans la même pratique des préceptes de l'Homme-Dieu. Pour exister, l'Eglise n'a besoin que de la foi et des vertus des individus associés, qui ont l'intime conviction du devoir de l'obéissance, parce qu'ils sont persuadés que l'Eglise leur commande au nom de Dieu. Ceux qui visent à l'asservissement de l'Eglise, et qui, pour cela, avancent hardiment que l'Eglise ne peut exister sans la protection des gouvernements, ceux-là se trompent grossièrement; ils prouvent qu'ils ignorent également et l'histoire des trois premiers siècles de l'ère chrétienne et la théorie philosophique des sociétés spirituelles.

(*a*) Voir de Maistre, *Du Pape*, liv. II, ch. 9. — Voir aussi Cantu, *Hist. univ.*, qui cite Eichhorn et résume avec lui tout le droit du Saint-Empire au moyen âge.

(*b*) Cette vérité est tellement évidente que Grotius lui-même a dû la reconnaître : « Absurdum non est dari duo judicia summa, sed generum diversorum, quale est in sacris judicium *directivum* Ecclesiæ catholicæ, et *imperativum* summarum potestatum; nam nec illo judicio inter humana ullum est majus *auctoritate*, neque hoc ullum majus *potestate*. » *De imperio summ. potest.*, ch. V, § 7.

Grotius se trompe seulement en décidant qu'il faut plutôt obéir à la puissance temporelle contre l'autorité spirituelle qu'à l'autorité spirituelle contre la puissance temporelle.

1444. La *chrétienté* est une société temporelle, une ethnarchie qui doit son origine et sa conservation à la société spirituelle, à l'Eglise ; dans l'ordre matériel ou temporel, le gouvernement de cette ethnarchie réside naturellement dans le commun accord des nations chrétiennes, et ce pouvoir est nécessairement subordonné à la religion et à celui qui en est le chef visible ; je dis *nécessairement*, car en *supposant* le *fait* de la révélation connu et accepté par tous, la relation de subordination et l'influence du Pontife sur l'ethnarchie résultent alors de la nature même de l'homme et de la société : il faut donc que ceux qui refusent à l'Eglise cette légitime influence en prennent leur parti ; ils doivent ou nier résolûment la divinité de l'Eglise et prouver aux nations qu'elle leur en impose, ou bien donner un démenti à la logique et à la nature, en niant qu'une église divine puisse se gouverner elle-même dans le for extérieur, et influer par là sur la conduite des nations chrétiennes, après qu'elles ont admis que le christianisme est divin et que l'Eglise a été fondée par Dieu lui-même [CXXIV].

ARTICLE II.

L'ÉGLISE CONSIDÉRÉE AU POINT DE VUE PHILOSOPHIQUE.

§ 1.

CONSTITUTION PRIMITIVE DE L'ÉGLISE.

SOMMAIRE.

1445. Il convient d'étudier l'Eglise avec les lumières de la raison naturelle. — 1446. Le fait primitif donne à l'Eglise des *droits* rigoureux et nullement hypothétiques. — 1447. L'Eglise doit remplir à l'égard des fidèles des devoirs qui ressemblent à ceux de l'ordre civil, et envers elle-même des devoirs analogues à ceux de l'ordre politique. — 1448. On doit faire attention à la divinité de l'Eglise, — 1449. surtout quand on l'étudie à un point de vue philosophique ; — 1450. l'Eglise ne tend pas à s'emparer de l'autorité politique ; — 1451. elle peut quelquefois s'en trouver naturellement en possession. — 1452. Dans l'Eglise, l'autorité se fixe là où se trouve l'infaillibilité. — 1453. Le chef de l'Eglise n'a pas la plénitude de l'autorité *absolue ;* — 1454. il doit gouverner comme un délégué ; — 1455. c'est aux théologiens et aux canonistes à chercher en qui réside cette autorité. — 1456. La forme démocratique répugne à la nature même de l'Eglise ; — 1457. applications de nos principes. — 1458. Remarque sur la vérité de ces applications.

1445. L'analyse nous a montré, dans la société chrétienne, deux sociétés distinctes, l'Eglise et la chrétienté ; l'Eglise est une société toute spirituelle, bien qu'elle soit visible et extérieure ; la chrétienté est une société temporelle, matérielle. Nous devons maintenant étudier ces deux sociétés à un point de vue philosophique ; mais ne semble-t-il pas au premier abord que ce

soit là une étude téméraire; que c'est manquer de respect envers le divin Instituteur de l'Eglise, que c'est profaner le seuil du temple sacré en y entrant à la lueur d'un flambeau allumé, non aux resplendissantes lumières de la foi mais au foyer de la raison? Nous devons penser que la raison est, elle aussi, un pur rayon de la céleste vérité, et qu'en l'isolant un instant du faisceau lumineux de la vérité révélée, elle éclairera plus vivement encore notre intelligence en nous montrant avec plus d'évidence que la vérité religieuse est aussi raisonnable que sublime. Appliquons, s'il se peut, nos doctrines philosophiques et notre théorie sociale à la société chrétienne, à l'Eglise, et voyons quelle est sa constitution, quels sont ses devoirs et ses droits, quelle est sa forme, quel est son mode d'action.

1446. L'Eglise est une véritable société : elle a une cause antérieure dont elle dérive ainsi que sa loi et sa constitution fondamentale [LXXII]; cette cause, ce fait d'association, c'est l'enseignement d'un Dieu (1410 et suiv.), et ce fait produit une société *obligatoire* (640). Cet enseignement, Dieu veut qu'il soit transmis par la prédication de certains hommes; pour être obligé de s'associer extérieurement, il faut qu'on soit intérieurement persuadé que Dieu parle par la bouche de ces hommes; de là vient que l'Eglise est aussi une société *volontaire* extérieure. Une fois que les individus manifestent extérieurement leur évidence subjective, ils s'imposent, par le fait même, des devoirs rigoureux, et donnent ainsi à la société envers laquelle ils s'obligent, des droits également rigoureux (1384); cette déclaration ne les lie pas seulement par le lien de la fidélité; elle constitue un indice manifeste qu'ils sont entrés dans cette société par devoir (576, 208).

Ils ne peuvent donc mettre des conditions à leur entrée dans la société, bien que cette société soit une société volontaire et libre; car du moment qu'ils déclarent admettre que Dieu a parlé, l'association extérieure devient aussitôt pour eux un devoir rigoureux.

1447. Alors, comme il arrive dans toute association légitime (*a*), l'Eglise acquiert des droits sur eux en même temps qu'elle contracte aussi des devoirs à leur égard; de leur côté, ils ont aussi des devoirs à remplir et des droits à faire valoir, avec cette différence essentielle, qu'ils ne peuvent pas, comme dans les sociétés simplement volontaires (624), mettre des restrictions, des limitations à leurs obligations certaines; car en s'associant ici, ils déclarent le faire par suite d'un devoir rigoureux (1420). A son tour, l'association chrétienne devra conserver à tous les associés leurs droits naturels autant que ces droits seront nécessaires pour qu'ils atteignent leur fin [CXXV]; comme toute autre société, elle devra protéger ses membres contre les ennemis de l'ordre physique et contre ceux de l'ordre moral (750); elle aura aussi le devoir et le droit de promouvoir, autant que possible, la perfection sociale en éclairant les esprits, en dirigeant les volontés, en ordonnant les actions (1046).

(*a*) « Les conditions de la légitimité sont les mêmes pour le gouvernement de la société religieuse que pour tout autre. » Guizot, *Cours d'hist. de la civil.*, leç. 5, p. 122. Brux., 1844.

Pour réaliser ces choses et atteindre ainsi son but, la société chrétienne devra être parfaite en elle-même ; elle devra constituer et conserver son organisation propre (735) ; elle pourra alors développer son activité et exercer les quatre sortes de pouvoirs politiques qui sont l'apanage naturel de l'autorité suprême.

1448. Dans son gouvernement intérieur, l'autorité de la société chrétienne ne peut subir aucune direction, aucune limitation de la part des fidèles; elle devra seulement être soumise aux lois divines et à la Providence qui l'a établie pour être la maîtresse et la reine des peuples dans l'ordre spirituel ; par conséquent, celui qui professe les dogmes de cette société doit, avant tout, croire à ces lois et se fier à cette Providence; sans cette foi, sans cette confiance, l'association ne serait qu'une hypocrisie et une absurdité (1240). Ce n'est pas que l'autorité de cette société ne suive les règles que nous avons reconnues et établies plus haut : devant gouverner une société humaine, elle doit évidemment se guider d'après la nature même de l'homme; mais ici, tout ce qui peut rendre la société et l'autorité suspectes et infirmes, dans l'ordre purement humain, doit être considéré à la lumière de cette vérité fondamentale, que c'est Dieu lui-même qui a établi l'Eglise; sans cette vérité, la religion chrétienne ne serait qu'une grande absurdité. Au contraire, quand on se place à ce point de vue, l'Eglise nous présente un caractère surnaturel, qui fait que si la faiblesse humaine ne disparaît pas entièrement dans son gouvernement, au moins cette faiblesse est constamment soutenue par une force conservatrice et réparatrice que son divin auteur et conservateur lui fait constamment découler en elle.

1449. Cette observation nous découvre une erreur dans laquelle on tombe facilement, quand on applique les principes philosophiques à la société chrétienne, erreur contre laquelle les catholiques et leurs adversaires doivent également se prémunir. Evidemment, en traitant de l'Eglise, les auteurs catholiques peuvent un moment faire abstraction des principes révélés, et ne considérer, dans leurs déductions, que les seuls principes de la raison naturelle; mais pour se former l'idée complète de la société chrétienne, il faut nécessairement ranger parmi ses éléments conservateurs et régulateurs, les forces toutes surnaturelles communiquées à l'Eglise par son divin auteur. C'est la raison elle-même qui nous les y fait apercevoir; car c'est en s'appuyant sur les idées philosophiques de l'Etre infini et de la nature des choses, que le philosophe chrétien démontre la possibilité des miracles et la nécessité de la révélation; c'est également en se basant sur les notions philosophiques de la faiblesse native de l'homme, de la bonté de Dieu, de sa sagesse, de sa providence, que le moraliste, que le politique chrétien étudiera l'Eglise dès qu'il admet l'hypothèse de son existence (1407). De son côté aussi, l'incrédule, l'infidèle, tout en ne croyant pas à la divinité de l'Eglise, devra cependant, dès qu'il se met à juger moralement et politiquement les institutions et les œuvres de cette société, il devra, dis-je, les juger au point de vue des principes catholiques, et alors souvent ce qui lui semblait digne de blâme, lui paraîtra digne de louange.

Ainsi, il faut bien comprendre que l'Eglise peut avoir tous les devoirs et tous les droits d'une société purement humaine; mais ces devoirs et ces droits seront sanctionnés d'une manière toute particulière par son divin instituteur.

1450. Or, si l'Eglise a, à l'égard de ses membres, tous les devoirs et tous les droits d'une société humaine quelconque, il s'ensuit que, même philosophiquement parlant, elle peut tout ce que peuvent les autres sociétés; elle peut employer la force pour se défendre contre ses ennemis, elle peut avoir des biens pour assurer son existence, elle peut posséder des terres, des richesses, etc.; en résumé, elle peut et doit se procurer tout ce qui lui est nécessaire pour atteindre sa fin (431, 1047 et suiv.). Quand ses droits se trouvent en collision avec les droits d'une autre société ou d'un individu, il faudra suivre les règles que nous avons établies dans le cas d'une collision de droits quelconques (363). On nous dira peut-être que si cela est vrai, l'Eglise sera, elle aussi, une véritable société publique, une société qui peu à peu absorbera toutes les autres sociétés politiques et matérielles. Nous nions cette conséquence : l'Eglise est une société *publique*, il est vrai, mais elle n'est pas une société temporelle; la publicité d'une société vient de son extension, tandis qu'une société est temporelle, parce que sa fin prochaine consiste dans les intérêts matériels (448, 400); or, ce sont les intérêts spirituels qui constituent la fin prochaine de l'Eglise (1430); au surplus, l'Eglise est une société composée, une société mixte (1524); elle n'absorbe aucune autre autorité : au contraire, elle conserve scrupuleusement l'unité et l'autorité de toutes les sociétés légitimes qui s'unissent à elle (694).

1451. Quelquefois il lui arrive de prendre sous sa direction immédiate l'ordre politique et l'ordre domestique; mais seulement quand les hommes qui veulent ainsi s'associer à elle sont des individus isolés et ne sont pas soumis à une autre autorité politique ou domestique. C'est ainsi que l'Eglise a gouverné théocratiquement dans l'ordre politique quelques peuplades sauvages de l'Amérique, converties par elle au christianisme; c'est ainsi qu'elle régit théocratiquement, dans l'ordre domestique, les institutions pieuses et les ordres religieux. Dans ces différents cas, l'autorité de l'Eglise ne devient pas une autorité politique : cela serait absurde; car l'autorité est une faculté, et toute faculté est déterminée, spécifiée par sa fin (23, 102). L'Eglise, ayant une fin propre ne peut jamais avoir pour fin ce qui constitue la fin propre de l'autorité politique. Dans des circonstances exceptionnelles, le supérieur ecclésiastique peut être, en même temps, supérieur politique, par le motif que nous avons déjà assigné, c'est-à-dire, parce qu'il sera le plus propre à procurer le bien politique de la société (545); alors la personne est la même, mais les autorités sont distinctes; absolument comme le souverain, qui est en même temps père et souverain, possède, tout à la fois, les droits de l'autorité paternelle et ceux de l'autorité souveraine [LXIII]. Mais quand la société politique ou la société domestique ont déjà un supérieur, l'Eglise ne cumule jamais l'autorité politique ou domestique; seulement, quand ce supérieur aura reconnu l'autorité spirituelle et divine de l'Eglise, celle-ci

le dirigera dans le for intérieur de la conscience, pour la fin commune de la société chrétienne et pour redresser ses torts ou ses erreurs, d'après les lois naturelles de la subordination des pouvoirs (707).

1452. En vertu du *fait d'association*, l'Eglise est une société obligatoire; en y entrant, nul ne peut mettre des conditions à cette association (1447). Il est donc facile de comprendre que son autorité ne dépend pas précisément du consentement des associés, comme dans les sociétés purement *volontaires* (634 et suiv.), mais qu'elle dépend d'un droit prédominant, du droit de Dieu, comme dans les sociétés *obligatoires* (638 et suiv.); ici ce droit résidera essentiellement dans le représentant légitime de l'autorité divine. Dans les immuables desseins de sa sagesse, l'Homme-Dieu n'a pas voulu gouverner directement et par lui-même la société chrétienne, il a voulu confier ce gouvernement à des hommes qui le représentent. Quels sont ces hommes? où est ici la supériorité? c'est aux théologiens à répondre à ces questions par des démonstrations théologiques; quant à nous, qui examinons l'Eglise à un point de vue philosophique, nous dirons que l'Eglise étant une société spirituelle qui répond à l'incessante tendance de l'intelligence humaine vers la *vérité*, le supérieur ici doit être le plus *capable*, et le plus capable sera nécessairement le plus *véridique*; c'est dans l'homme ou les hommes qui possèderont, enseigneront et maintiendront le mieux la vérité religieuse, que le pouvoir, que l'autorité ira naturellement se fixer (472). Ici le *maître infaillible* sera nécessairement et tout naturellement le supérieur, le *souverain* de la société; à mesure que les hommes seront regardés comme moins infaillibles, ils seront moins supérieurs (547). Les théologiens protestants sont donc parfaitement conséquents avec eux-mêmes, quand ils ôtent toute autorité à l'Eglise après qu'ils lui ont refusé toute infaillibilité; les docteurs gallicans, qui ont subordonné l'autorité du Pape à celle de l'Eglise, ont dû nécessairement aboutir, dans la déclaration de 1682, à subordonner les décrets des Papes aux canons des conciles; les auteurs catholiques, qui reconnaissent le Pape infaillible, doivent, par conséquent, lui accorder une autorité suprême et irréfragable.

Nous ne voulons nullement affirmer ici que l'autorité de l'Eglise est infaillible dans le gouvernement des affaires ecclésiastiques, comme elle l'est dans les décisions dogmatiques; nous disons seulement que, naturellement, l'*infaillibilité* dans la chose la plus essentielle, dans la chose fondamentale, dans la foi, doit produire l'*autorité* de la société spirituelle (545); dans les œuvres de la grâce, comme dans celles de la nature, Dieu a voulu nous montrer son infinie sagesse, en voulant que l'autorité soit ordinairement unie à la capacité relative.

1453. Mais l'autorité suprême est-elle dans l'Eglise une vraie *souveraineté?* C'est ici que nous voyons à l'évidence comment la divine origine de la société chrétienne change essentiellement les formes de la société humaine. Dans les sociétés humaines, il y a nécessairement une force qui leur donne l'unité et la conservation (421); quand cette force est prépondérante, suprême, indépendante, elle prend le nom de souveraineté; cette force dirige

toute la société vers l'acquisition du bien social, et, pour cela, elle peut même, au besoin, changer les dispositions prises par les premiers fondateurs de la société (999) ; car dans ces derniers comme dans leurs successeurs, l'autorité provient en définitive de la nécessité de l'ordre et du bien social (483). Comme société composée d'hommes, l'Eglise doit nécessairement être gouvernée par des hommes ; mais ces hommes ne peuvent évidemment pas avoir la même autorité que l'Homme-Dieu qui conserve toujours tout entière l'autorité suprême qu'il possède comme fondateur de l'Eglise ; l'autorité de ses successeurs ne peut évidemment pas modifier les institutions établies par Dieu lui-même pour tous les siècles, lesquels sont éternellement présents à ses yeux et prêts à accomplir toutes ses volontés.

1454. Ainsi, le chef de l'Eglise ne peut être appelé souverain de l'Eglise au même titre que son divin fondateur : il gouvernera la société chrétienne, non pas comme *successeur* du Christ, mais comme son délégué, son lieutenant, comme son *vicaire;* il pourra seulement régler par lui-même tout ce que le Christ a bien voulu laisser à sa libre disposition. On peut l'appeler un vrai souverain, par rapport aux autres hommes dont évidemment il ne dépend pas dans son gouvernement ; mais quand on envisage la constitution même de la société chrétienne, son pouvoir dépendra toujours de la première institution, du premier fondateur, auquel il doit être soumis comme tous les membres de l'Eglise, par la raison qu'une autorité humaine ne peut absolument rien contre les droits imprescriptibles de la puissance divine.

1455. Cela doit être vrai pour le supérieur monarchique comme pour les chefs polyarchiques, sans examiner ici quels ils sont ; nous laissons cet examen aux canonistes et aux théologiens qui doivent chercher quelle est la *forme positive* de l'institution divine par rapport à l'autorité sociale de l'Eglise et à toute son organisation. Nous supposerons comme un fait universellement reconnu par les théologiens que l'Eglise est gouvernée monarchiquement et que le Souverain Pontife possède la juridiction suprême (*a*).

1456. Nous remarquerons aussi que la démocratie *absolue*, le gouvernement de *tous par tous*, est impossible dans la société chrétienne, et cela, en vertu même de son principe d'association, du fait primitif qui lui a donné naissance. L'Eglise étant née sous la seule influence de l'autorité divine personnifiée en Jésus-Christ, elle n'a pu, au moment de sa naissance, recevoir une forme démocratique ; au surplus, le gouvernement primitif s'est perpétué en elle avec tous les droits que tous les associés lui ont toujours reconnus en s'associant à elle (1420) ; enfin, les pouvoirs spirituels y étant positivement réservés à certaines personnes, la société entière, qui veut participer aux effets de ces pouvoirs spirituels, tels que l'instruction religieuse, la grâce des sacrements, etc., la société dépend, sous ce rapport, de ceux qui ont ici une incontestable supériorité de fait (628, 886) ; l'Eglise ne pourra donc jamais devenir une société égale, une société démocratique.

Les protestants, en introduisant la démocratie dans l'Eglise non-seulement

(*a*) Perrone, *Institut. theolog., de Ecclesia,* pars. 1, c. 2, prop., 2.

ont commis une erreur doctrinale réprouvée par tous les monuments de l'histoire ecclésiastique; ils ont encore admis une absurdité logique : à moins de prétendre, ce qu'ils ne firent pas d'abord, que tous les membres de l'Eglise sont, d'une manière absolue, dans un état de parfaite égalité individuelle (355, 620).

Nous avons vu que M. Guizot se met souvent au-dessus des préjugés de secte dans son bel ouvrage où il consulte en même temps la raison et les faits, la philosophie et l'histoire; mais je ne sais sur quoi il a pu se baser quand il dit (*a*) que « dans les premiers temps, tout à fait dans les premiers temps, la société chrétienne se présente comme une pure association de croyances et de sentiments, » et qu'on n'y trouve « aucun corps de magistrats. »

Je voudrais bien savoir quels sont ces tout premiers temps : du vivant même du divin fondateur, nous voyons que Pierre possède déjà la primauté, que les douze apôtres sont déjà choisis, ainsi que les soixante-douze disciples; ces hommes étaient déjà regardés comme les supérieurs de la société nouvelle. Et qu'on ne dise pas que cela ne constituait pas un véritable gouvernement : c'est là une véritable contradiction; les catholiques n'y sont jamais tombés; une cause qui est appuyée sur de pareils arguments doit être bien faible [CXXVI].

1457. Les considérations qui précèdent pourraient nous offrir une foule de conséquences non moins intéressantes qu'utiles; ainsi, par exemple, si l'autorité sociale est essentiellement *une*, la multitude des pasteurs de l'Eglise ne constitue qu'une seule autorité ecclésiastique (524); tout en se communiquant, elle ne perd pas son unité essentielle (1237, LXVI).

Nous avons vu qu'une société réelle exige une autorité réelle, qu'une société perpétuelle veut une autorité perpétuelle; l'Eglise, qui est une société perpétuelle et visible, doit donc avoir une autorité perpétuelle et visible; le concile général ne peut donc posséder cette autorité, puisqu'il n'est pas perpétuel et qu'il n'est pas toujours assemblé.

L'Eglise, avons-nous dit, a été constituée par un droit divin prépondérant, et de ce droit doit découler toute autorité (1453); ce ne sont donc pas les électeurs des Pontifes qui créent l'autorité : ils ne font que déterminer la personne à qui Dieu donne immédiatement le pouvoir.

Si le chef suprême de la hiérarchie ecclésiastique abuse de son pouvoir, le peuple fidèle n'aura d'autre moyen de le ramener à l'ordre que de recourir à Dieu même, qui est ici la source de tout pouvoir (1025). Quand le chef de l'Eglise vient à mourir, ou que son élection est douteuse, personne n'hérite alors de son pouvoir; mais les autorités hypotattiques ou subordonnées ont le droit de faire des règlements pour le gouvernement purement *humain* de la société extérieure, sans pouvoir jamais défaire ce qu'ont ordonné les autorités suprêmes qui ont précédé (1041).

L'Eglise est une vaste société principale, composée d'autres sociétés secon-

(*a*) *Civilisation européenne*, leç. 2.

daires, homogènes ou hétérogènes (1423) : lorsque le centre visible de l'unité vient à s'éclipser un moment, chacune des sociétés secondaires acquiert alors une importance plus grande que dans les temps où cette unité brille à tous les regards (*a*). Cette importance relative ne pourra cependant jamais devenir une parfaite indépendance, parce que Dieu, première source de l'autorité ecclésiastique, ne cessera jamais de conserver dans l'Eglise le principe d'unité et par sa grâce intérieure, et par le lien extérieur d'un même culte, des mêmes lois; nous avons une preuve extérieure et matérielle de cette vérité dans l'histoire des schismes aux différentes époques. Malgré tous les obstacles que les passions suscitent pour s'opposer à la réunion des Eglises, cette tendance à s'unir existe toujours, et les pousse enfin vers l'unité tant désirée.

1458. On voit comment on peut appliquer à la société chrétienne les principes généraux que nous avons établis pour toute autre société ; nous ne pouvons développer ces applications ; il suffit de les avoir indiquées ; on comprendra par là toute la fécondité de nos principes et toute l'étendue des conséquences qu'on en peut tirer. Mais qu'on ne se trompe pas sur nos intentions ; en faisant ces applications, nous sommes loin d'avoir voulu établir sur le seul droit naturel les vrais fondements de l'autorité ecclésiastique ; la société, l'autorité repose ici tout entière sur la volonté positive de l'Homme-Dieu ; les pasteurs, ses ministres, font seulement des règlements secondaires et extérieurs. Mais les déductions et les conséquences que nous venons d'emprunter au droit naturel, nous prouvent que c'est le même Dieu qui a établi la société naturelle et la société surnaturelle, et que le divin fondateur de l'Eglise a déterminé avec une égale sagesse les lois qui régissent le monde et celles qui régissent l'Eglise, la société temporelle et la société chrétienne. D'un autre côté, ceux qui croient à la divinité de l'Eglise, verront dans ces applications, dans l'accord de nos principes avec les principes de l'Eglise, une preuve nouvelle de la vérité de nos doctrines.

(*a*) De là vient la grande prépondérance qu'ont eue les *nations* chrétiennes, lors du grand schisme d'Occident ; il s'agissait de la chrétienté, de la société matérielle, autant que de l'Eglise, de la société spirituelle ; les *nations*, comme sociétés subordonnées, devaient suppléer à l'action suprême pour ramener l'ordre dans le tout social (698, 1041). Le zèle que les Pères de Constance mirent alors à soutenir les droits du Concile venait d'une certaine idée confuse de cette loi des sociétés hypotattiques. On doit se mettre en garde contre cette tendance naturelle qui fait appliquer facilement à l'état normal et paisible d'une société, les lois et les droits qui ne peuvent être mis en vigueur que dans les temps de trouble et d'agitation.

§ 2.

DIVISION DES POUVOIRS DANS L'ÉGLISE.

SOMMAIRE.

1459. Pouvoir constituant, son étendue. — 1460. Pouvoir délibératif. — 1461. Pouvoir législatif; son organisation et ses modifications progressives. — 1462. Pouvoir exécutif, — 1463. intérieur et extérieur; distinction, unité, — 1464. subordination, — 1465. subdivisions proportionnées aux besoins. — 1466. Fonction du pouvoir exécutif intérieur. — 1467. Pouvoir administratif et judiciaire, force publique. — 1468. Fonctions du pouvoir exécutif extérieur : dans le gouvernement, — 1469. dans l'administration. — 1470. Etat de la question. — 1471. L'Eglise peut posséder des biens temporels; — 1472. elle peut les administrer elle-même. — 1473. Double administration des biens dans l'Eglise; — 1474. l'administration politique appartient au supérieur, — 1475. l'administration civile au possesseur. — 1476. Influence de l'Etat sur l'administration ecclésiastique. — 1477. Dans quel sens l'immunité ecclésiastique est de droit naturel. — 1478. Des immunités personnelles — 1479. Les relations et les droits varient d'après les différentes hypothèses. — 1480. Résultats analogues par rapport au pouvoir judiciaire de l'Eglise; — 1481. jugements sur la doctrine; — 1482. jugements sur les lois et sur les institutions. — 1483. Pouvoir coercitif de l'Eglise, — 1484. son extension et ses limites. — 1485. Distinction entre les limites du droit abstrait et celles du droit concret; l'Eglise au concret n'use jamais de son droit strict. — 1486. Démonstration rigoureuse de son droit. — 1487. L'Eglise possède le droit d'avoir à son service une force publique. — 1488. Objections et réponses. Résumé de notre théorie sur le droit ecclésiastique.

1459. Nous venons d'indiquer comment l'organisation de l'Eglise résulte du fait d'association, comme cela a lieu dans toute société; il nous reste à montrer aussi comment nous pouvons appliquer à la société chrétienne les principes généraux que nous avons établis sur les pouvoirs *politiques* et *civils* d'une société quelconque.

Les pouvoirs politiques, dans une société quelconque, appartiennent au supérieur (990); or, le supérieur dans l'Eglise, c'est le Pape (1455); c'est donc dans le Pape que réside la plénitude des droits politiques de la société chrétienne; c'est à lui à répartir ces pouvoirs non pas selon son plaisir, mais d'après les règles établies par Dieu lui-même (1057); quand il n'y a pas de semblables règles, il doit avoir en vue la fin de la société chrétienne (1060). Ainsi, par exemple, il ne dépend pas de sa seule volonté de communiquer ou non son autorité aux évêques : car le pouvoir des évêques est d'institution divine; cette participation du pouvoir suprême, nous la voyons aussi dans les sociétés humaines en vertu même de leur nature (690). Mais la détermination *précise* des limites des pouvoirs subordonnés et de leur juridiction, est une chose que le pouvoir suprême de l'Eglise pourra régler par lui-même, en ayant toujours en vue le plus grand bien de la société.

1460. Si l'institution divine a donné aux évêques une véritable participation de l'autorité suprême, ils participent aussi, par une conséquence

nécessaire, au pouvoir *délibératif:* ils devront connaître les besoins de leurs inférieurs par voie d'*inspection* (επισκοπος, inspecteur); ils pourront les faire connaître à l'autorité suprême par voie de *remontrance* (1070). La voix des évêques doit donc avoir une grande autorité dans l'Eglise, alors même qu'ils ne sont pas infaillibles (1187), et dans les conciles, ils seront de vrais juges ayant une véritable autorité (1186). Il ne nous appartient pas d'examiner ici de quelle manière et d'après quelles règles les évêques doivent connaître la vérité et la proposer au chef suprême de la hiérarchie, ni la nature de leur droit de remontrance, ni l'influence qu'ils exercent sur l'autorité supérieure dans les différents cas, d'après les lois positives de l'Eglise. Nous dirons seulement que, d'après la nature même de la société monarchique, il paraît évident que ces remontrances ne pourront jamais contraindre le pontife à établir une chose qui ne soit déjà constituée par le droit divin. Le raisonnement et l'observation des faits nous aideront à comprendre combien est parfaitement organisée dans l'Eglise cette double fonction de l'*inspection* et de la *remontrance;* nous y verrons une parfaite unité, une exacte subordination unies à une grande liberté d'action [CXXVII].

1461. Le pouvoir *législatif* accompagne d'ordinaire et naturellement le pouvoir *délibératif;* il appartiendra donc proportionnellement au Pape et aux évêques. Le Pape pourra faire des lois universelles pour toute la société chrétienne; les évêques pourront faire des lois particulières pour leurs diocèses ou sociétés subordonnées. Nous avons vu qu'à mesure qu'une société générale se perfectionne, l'autorité supérieure se réserve certains pouvoirs qui, dans les premiers développements d'une société naissante, appartenaient naturellement aux supérieurs des associations subordonnées (710, 1233, etc.). Ainsi, quand l'Eglise eut pris une certaine extension, le chef suprême de la hiérarchie a dû se réserver certaines causes qui, dans le principe, étaient de la compétence des autorités inférieures. Ce que certains hérétiques, les jansénistes surtout, ont appelé une usurpation des papes sur le droit des évêques, n'est, en réalité, qu'une application spéciale de la morale générale du droit dans les sociétés subordonnées (710). C'est ainsi que la société politique retire peu à peu à la société domestique le droit d'employer certaines mesures coactives, de punir, etc.; elle se charge elle-même de corriger les désordres de la société inférieure et de la diriger vers le bien public. Parce qu'elle est une société divine, l'Eglise ne laisse pas que d'être une *vraie société,* ayant la nature d'une vraie société, avec toutes les propriétés et toutes les perfections que comporte cette nature; or, nous avons vu que c'est une vraie perfection sociale que cette subordination, qui fait que l'autorité supérieure peut efficacement corriger et diriger les autorités inférieures (708).

1462. Les trois pouvoirs que nous venons d'énumérer reçoivent leur complément obligé et leur perfection dernière du pouvoir exécutif qui, lui-même, ainsi que nous l'avons vu, se subdivise en quatre catégories principales: le gouvernement des personnes, l'administration des choses, la justice

et la force publique. Voyons quels sont les caractères du pouvoir exécutif dans la société chrétienne.

1463. Il y a dans la société chrétienne, et c'est là ce qui la distingue des sociétés temporelles, un double mouvement social, mouvement intérieur des âmes vers Dieu, mouvement extérieur des hommes entre eux, et ce second mouvement est subordonné au premier (1433). Or, le pouvoir exécutif est précisément ce pouvoir qui imprime une impulsion personnelle et concrète au mouvement social que les autres pouvoirs ont résolu de donner d'une manière abstraite et universelle (1103). Il y aura donc dans l'Eglise un double pouvoir exécutif, correspondant à la double tendance sociale dont nous venons de parler.

Le pouvoir exécutif *extérieur* sera immédiatement dans les mains de l'autorité visible qui gouverne hiérarchiquement les associés ; le pouvoir exécutif *intérieur*, au contraire, dépend immédiatement et naturellement de l'institution de Dieu qui gouverne directement les âmes par les mouvements de sa grâce (692). On doit faire attention qu'il y a ici entre le mouvement intérieur et le mouvement extérieur de l'Eglise un lien aussi intime que celui qui existe entre l'âme et le corps : dans l'exécution, ces deux tendances seront unies toutes les fois que le ministère de l'homme interviendra dans le gouvernement ; il y aura alors une sorte de mélange des deux pouvoirs : il est impossible, *naturellement*, que l'ignorant soit instruit dans la foi, et croie à la parole de Dieu, sans un enseignement extérieur ; il est impossible que le prêtre accomplisse un rit matériel, sans qu'il ait une matière quelconque sous la main ; de là un double pouvoir, distinct dans les personnes, mais relevant tout entier de l'autorité ecclésiastique ; de là deux sortes de supérieurs dans l'Eglise, selon qu'ils ont l'un ou l'autre pouvoir ; mais celui qui possède la plénitude de l'autorité, possède nécessairement aussi l'un et l'autre pouvoir.

1464. Remarquons, en outre, qu'ici l'ordre *extérieur* est seulement institué pour venir en aide à l'ordre *intérieur*; c'est un ordre secondaire et subordonné à un ordre principal et plus noble ; aussi, quand il y a collision entre ces deux ordres, c'est l'ordre extérieur qui doit céder à l'ordre intérieur, et dans le chef suprême de la hiérarchie catholique, le pouvoir extérieur repose sur le fondement solide du pouvoir intérieur sans lequel l'unité de la fin dernière n'existerait pas dans l'Eglise ; or, cette unité constitue un élément essentiel de la perfection sociale.

1465. Une dernière remarque à faire, c'est que le gouvernement extérieur, n'ayant pour objet que les actions publiques, exige des soins moins assidus, moins continuels ; tandis que le gouvernement des âmes qui consiste à régler leur mouvement intérieur vers Dieu, réclame un travail de tous les jours, un travail de tous les instants ; car les devoirs des fidèles envers Dieu sont aussi de tous les jours : il faut sans cesse instruire les consciences, éclaircir leurs doutes, leur indiquer des moyens de sanctification, en un mot, leur donner tous les secours spirituels que leur position réclame. De là vient que l'Eglise a dû subdiviser davantage le pouvoir *intérieur* (697);

et que les ministres inférieurs peuvent posséder l'autorité dans le for intérieur, sans qu'ils doivent pour cela, comme l'ont prétendu les hérétiques, posséder aussi l'autorité dans le for extérieur et public.

Les associations particulières où un ministre qui possède l'autorité intérieure, pourvoit aux besoins journaliers de la direction spirituelle des fidèles, constituent ce que nous appelons des *paroisses*. La paroisse est dans la société chrétienne, ce que la famille est dans la société politique (448). On ne peut pas plus égaler les simples curés aux évêques qu'on ne peut, dans la société politique, égaler l'autorité d'un père de famille à celle d'un gouverneur de province. M. Guizot aurait dû reconnaître cette vérité évidente, lui qui envisage partout la société chrétienne à un point de vue philosophique; il aurait dû comprendre que la prépondérance de certaines autorités publiques est un fait naturel, que cette prépondérance était nécessaire aussi dans la société chrétienne, dans la société ecclésiastique, et que si cette institution était nécessaire, Dieu ne pouvait pas ne pas la créer (*a*).

1466. Le pouvoir *exécutif intérieur* a quatre fonctions principales à remplir : d'abord, il doit guider les *intelligences* et les *volontés*, c'est ce qu'il fait par le moyen de ceux qui enseignent au peuple la vérité et le devoir, par le ministère des *prédicateurs* et des *directeurs spirituels* [CXXVIII]; institués pour diriger les âmes dans leurs communications avec Dieu, il est évident que, par la nature même de leurs fonctions et d'après tous les droits divins et humains, ces ministres doivent être indépendants du pouvoir temporel. Quand les protestants et les publicistes enseignent que la direction des âmes et la prédication de l'Evangile relèvent du gouvernement temporel [876, XCV], ils enseignent une erreur aussi ridicule et aussi absurde qu'elle est impie; ils s'appuient uniquement sur cette fausse supposition que la prédication de l'Evangile est un ministère politique; ils devraient faire attention que la prédication de l'Evangile a précédé l'établissement public des chaires de vérité, et que des fidèles ont existé avant d'être réunis en société publique; de là vient la complète indépendance de l'autorité intérieure de l'Eglise, chargée d'annoncer au monde la bonne nouvelle du salut.

1467. L'*administration* des *biens spirituels* de l'Eglise est confiée aux ministres des sacrements; à ces mêmes hommes est confiée l'administration de la *justice* dans le for *intérieur*. C'est le coupable lui-même qui vient se mettre ici entre les mains de la justice; et si le coupable ne veut pas se soumettre à une juste sentence, c'est Dieu lui-même, inévitable vengeur de ses lois violées, qui se charge de l'exécution de la sentence; il n'y a pas d'autre force publique, pas d'autre police qui vienne en aide au pouvoir judiciaire; ces quelques mots suffisent pour nous montrer comment on peut appliquer à la société chrétienne la théorie générale des pouvoirs politiques (1049).

(*a*) Guizot, *Histoire de la civilisation en France*, leç. 3 et 4 ; au milieu de quelques vérités éparses dans ces deux leçons, il y a une foule d'erreurs historiques et logiques qui viennent sans doute des préjugés protestants de l'auteur.

1468. Faisons la même application au pouvoir *exécutif extérieur* : le *gouvernement* est évidemment une fonction de la *hiérarchie*, comme le mot même l'indique αρχη; c'est aux canonistes à nous montrer comment le gouvernement extérieur est une fonction des évêques, soumis eux-mêmes au chef suprême de la hiérarchie catholique. Les ministres inférieurs ne peuvent avoir aucune part à ce gouvernement, si ce n'est par une *délégation* de leurs supérieurs. Cette organisation dépend directement de l'institution divine; nous la prenons comme un *fait* qu'il ne nous appartient pas de discuter (1407); nous avons insinué tout à l'heure que ce fait est conforme à la nature des choses, par la raison qu'il y a une grande différence entre les besoins du gouvernement intérieur et ceux du gouvernement extérieur (1465).

1469. Mais il est surtout de notre ressort d'examiner la *nature* de l'administration *extérieure* de l'Eglise par rapport aux *biens temporels;* les passions humaines ont eu, je l'avoue, une grande part dans cette administration; mais elles en ont eu une plus grande encore dans les attaques dont cette administration a été l'objet.

La philosophie doit expliquer rationnellement tous les droits et leur nature; elle doit pas légitimer les abus qui ont pu se glisser dans l'usage du droit; la philosophie chrétienne doit revendiquer tous les droits de l'Eglise : mais, en défendant les immunités ecclésiastiques, elle ne doit pas réclamer naturellement l'impunité dans le désordre; tout en respectant les droits qui appartiennent à l'Eglise, elle doit détester comme elle, et d'après sa doctrine, les abus dont se peuvent rendre coupables, non-seulement les particuliers mais les chefs même de la société chrétienne. Sans doute, ces abus sont moins nombreux que la méchanceté et l'irréligion se plaisent à le dire. Le bon sens et la philosophie doivent nous faire comprendre que partout où il y a des hommes, il y a des abus et des prévarications, et que ces abus sont naturellement amenés par la convoitise des biens temporels : *effodiunter opes, irritamenta malorum.* D'un autre côté, il nous faut reconnaître aussi que le droit doit être maintenu malgré l'abus qu'on en fait; car sans cela il faudrait anéantir tous les droits parmi les hommes qui peuvent abuser et abusent, en effet, des droits les plus sacrés. La société chrétienne pourra donc conserver son droit aux biens temporels, malgré l'abus qu'en font quelques-uns de ses membres; nous tâcherons, en traitant cette matière, d'unir, autant que possible, la raison philosophique au sentiment religieux.

1470. Et d'abord le droit naturel accorde-t-il à l'Eglise la possession des biens temporels? ou bien, en distinguant avec plus de précision, l'Eglise peut-elle naturellement avoir la *propriété* de ces biens? peut-elle aussi en avoir l'*administration?* Supposons qu'on aille dire aux sauvages habitants de Taïti ou du Spitzberg, qu'il y a en Europe une vaste association d'hommes consacrés au ministère d'un culte magnifique, à des fonctions pénibles et difficiles qui remplissent leurs journées et leur vie; mais que cette société ne possède aucunes richesses, aucuns biens, aucuns moyens d'existence. Ces hommes ne seraient-ils pas en droit de considérer l'existence de cette société

comme une merveille tout à fait incroyable? ne seraient-ils pas en droit de nous répondre par le proverbe, *ex nihilo nihil fit?* ce que le bon sens ne permet pas de croire à l'homme de la nature, des publicistes ont osé l'établir comme la loi ordinaire de cette association; ils ont refusé d'indemniser de leurs travaux et de leurs fatigues, une société d'hommes dévoués au bien public, ils leur ont refusé le droit de posséder de quoi vivre, ainsi que le droit d'administrer ce qu'ils possèderaient.

1471. Cependant, il faut l'avouer, d'autres publicistes, même parmi les protestants et les incrédules, ont été assez éclairés et assez équitables pour reconnaître que cette dénégation du droit commun était une vexation tyrannique et qu'on devait s'étonner de la voir défendue par des auteurs qui se disent catholiques (*a*).

Avant de répondre directement aux questions proposées, nous devons remarquer qu'il y a, pour l'Eglise comme pour l'Etat, deux manières de posséder quelque chose; il y a ce qu'on appelle le haut domaine *politique*, et il y a la propriété *civile*, la propriété proprement dite (1282 et suiv.); le haut domaine politique appartient au supérieur; la propriété réelle appartient aux individus ou aux corporations qui possèdent des biens en propre. Ainsi, l'Eglise universelle n'a sous ce rapport que le haut domaine politique, si ce n'est peut-être dans les Etats pontificaux, où le chef de l'Eglise universelle possède, comme tel, des propriétés particulières; ainsi, les propriétaires ecclésiastiques sont soumis aux dispositions générales, aux divers règlements que la société politique établit par rapport à la propriété (1475). On comprend donc dans quel sens nous disons que l'Eglise universelle possède et administre ses biens; nous n'entendons parler ici que du droit naturel et nous faisons abstraction des lois positives des différentes sociétés; nous disons que les individus ou corporations ecclésiastiques peuvent acquérir la propriété réelle de certains biens, et que cette propriété particulière est néanmoins soumise *socialement* à l'autorité de l'Eglise, de manière qu'outre l'usage particulier auquel ces propriétés sont destinées, elles doivent encore être subordonnées au *bien commun* de la société chrétienne (*b*).

Posons quelques principes qui rendront cette proposition évidente : l'Eglise est-elle une société d'hommes? évidemment; ces hommes ont-ils

(*a*) Bentham, qui veut supprimer tous les ordres religieux au nom de la raison, proteste néanmoins contre la cupidité de ceux qui les ont dépouillés de leurs biens : « On les a traités, dit-il, comme des ennemis auxquels on faisait grâce. » — M. Guizot prouve aussi que l'Eglise étant une vraie société, peut posséder comme telle. *Civilis. europ.*, leç. 6. — Hallam, lui-même, reconnaît que certaines propriétés ecclésiastiques étaient légitimes. L'*Europe au moyen âge*, ch. VI, p. 246. Ed. Riga, Liége, 1838.

(*b*) Un exemple fera mieux saisir notre pensée : Un particulier laisse à un couvent une rente constituée sur une rizière, ou sur toute autre culture insalubre, à la charge de célébrer un certain nombre de messes; le couvent sera en réalité le propriétaire de ce champ de riz; mais l'autorité spirituelle pourra veiller à ce qu'il n'y ait pas d'abus dans les clauses spirituelles du contrat et à ce qu'elles soient exactement observées; l'autorité temporelle pourra aussi prendre toutes les mesures qu'elle jugera convenables sous le rapport hygiénique, etc. Ainsi cette propriété, qui est vraiment la propriété du couvent, sera soumise sous certains rapports à l'une et à l'autre autorité, à l'Eglise et à l'Etat.

le droit de propriété? nous l'avons démontré (398 et suiv.); tout propriétaire peut-il disposer à son gré de sa propriété, sans toutefois violer le droit d'autrui? assurément (402); plusieurs propriétaires peuvent-ils s'associer pour obtenir un bien spirituel obligatoire? on ne peut le nier (773, 885); cette société doit-elle avoir une autorité? cela est évident (526 et suiv.); cette autorité peut-elle mettre en commun les moyens extérieurs, les moyens pécuniaires des associés, quand cela est exigé par le bien commun et la fin de la société? on n'en peut douter (1177); l'autorité est-elle juge de la proportion des moyens à la fin? certainement (1090); les sujets sont-ils tenus de concourir à la réalisation du but d'après le jugement de l'autorité? sans aucun doute (1177). De là découlent certaines conséquences importantes qui vont à notre sujet :

1° La société chrétienne et son autorité légitime (730) peuvent et doivent exiger des membres associés tout ce qu'elles jugent nécessaire à la fin *extérieure-intérieure* de l'Eglise, et les membres en cela doivent obéir (1432).

2° Si des propriétaires associés veulent employer certains biens au développement de la société, même au delà de leur strict devoir, ils pourront le faire, sauf toutefois les droits de la justice, tout comme ils seraient les maîtres de dépenser leur argent en carrosses, en chevaux, en bâtiments, en voyages. La société à laquelle ils donnent leurs capitaux en sera la propriétaire, tout aussi bien qu'une société de comédiens peut posséder l'argent qu'on donne à leur théâtre. On ne peut certes pas dire qu'il y a là de la part de la société chrétienne des prétentions exagérées [CXXIX].

1472. Si l'Eglise possède des biens pour en user conformément à sa fin, il est évident qu'elle doit pouvoir les administrer elle-même; ses adversaires ne prétendent pas sans doute la mettre en tutelle sous ce rapport; refuseront-ils à celle à qui ils confient les intérêts de la vérité et de la conscience, la capacité d'administrer quelques biens matériels? A moins de traiter l'Eglise en insensée ou en mineure, on ne peut lui dénier le droit d'administrer les biens qu'elle possède (402).

1473. Mais quel est ce pouvoir administratif de la société chrétienne? Nous avons vu qu'il y a deux sortes de domaines; il y a aussi deux sortes d'administration (1282) : celle qui dirige et gouverne le propriétaire dans l'usage de sa propriété de manière à ce qu'elle concoure au bien commun, et celle qui fait que le propriétaire lui-même emploie ses biens comme il l'entend, au maintien et à la perfection de la société; la première embrasse tous les biens des associés et de leurs associations particulières; la seconde, au contraire, n'embrasse que les biens qui appartiennent en propre à la société générale.

1474. Les diocèses, les divers colléges ou communautés, les instituts pieux sont autant d'associations homogènes dans l'Eglise universelle; celle-ci pourra donc faire des règlements généraux par rapport à leurs biens, pour le bien commun de la société chrétienne (*a*); mais l'*usage* de

(*a*) On voit par là que l'autorité suprême dans l'Eglise a le droit, comme tout autre pouvoir

ces biens appartiendra aux personnes ou au corporations auxquelles les ont destinés ceux qui ont abandonné la *propriété* de ces biens à l'Eglise. Ce que nous disons des diocèses par rapport à l'Eglise universelle, peut s'appliquer aux associations inférieures, aux paroisses par rapport aux diocèses, l'évêque pourra faire des règlements concernant leurs biens pour la fin commune, sans pouvoir cependant en user à son gré comme propriétaire.

1475. Le diocèse, qui est une société homogène dans l'Eglise, est, nous l'avons vu (1421), une société hétérogène dans l'Etat, comme l'Etat est une société hétérogène par rapport à toute la société chrétienne. Ainsi, en faisant abstraction des lois positives et en ne consultant que le seul droit naturel, l'Etat pourra *réglementer* politiquement les biens ecclésiastiques, seulement en ce qui est nécessaire au bien de l'Etat, et pourvu que ces règlements ne soient pas contraires au bien général de la société chrétienne; mais ce sont les chefs diocésains et les autres sociétés subordonnées, et non l'Etat, qui pourront *user* de ces biens ecclésiastiques comme le propriétaire civil en *userait* [CXXX].

1476. Plusieurs n'ont pas fait attention à ces distinctions, qui nous expliquent pourquoi on n'est pas d'accord sur la question de savoir si lesimmunités ecclésiastiques sont de droit *naturel* ou de droit *positif*. Quand on considère les biens de l'Eglise comme devant être dirigés au bien commun de toute la société chrétienne, il est évident qu'aucune des sociétés partielles, ou nations de la chrétienté, ne peut s'opposer au bien du *tout*, et cette conséquence est de droit naturel (704 et suiv.); mais, dans un grand nombre de cas, le bien commun du tout social n'est pas opposé aux mesures particulières que prend une société secondaire (701); ainsi, par exemple, les règlements municipaux sur la culture de certaines terres laisseront néanmoins une pleine liberté à la société domestique de prendre telles mesures qu'elle jugera convenables; dans ces cas analogues, l'Etat aura le droit de régler pour le bien commun, et non d'employer à son gré, les biens ecclésiastiques tout comme les biens des particuliers, d'après les lois de la justice distributive (742); l'immunité, considérée à ce point de vue, est de droit positif et non de droit naturel. Ainsi, l'immunité pour l'Eglise universelle est un droit naturel; elle est un droit *positif* pour les églises et communautés particulières, par le fait de la concession des souverains [CXXXI].

1477. La question des *immunités personnelles* se rapporte plutôt au *gouvernement* qu'à l'*administration* (1136). L'Eglise peut être considérée dans un Etat qui fait profession de reconnaître la religion catholique ou dans un Etat qui tolère toutes les religions, ou dans un Etat qui méprise également tous les cultes. Nous ne parlerons pas de cette dernière hypothèse qui est contraire à la raison et qui par conséquent ne peut donner aucun droit; examinons les deux premières suppositions, et voyons ce que le droit naturel peut déterminer ici.

souverain, d'exiger des impôts, etc., de ceux qui veulent être ses sujets spirituels; il serait tout à fait étrange de prétendre que l'Eglise doit avoir un *gouvernement extérieur* qui ne coûte absolument rien à la société gouvernée.

1478. Un Etat catholique est une société secondaire qui fait partie de l'Eglise (1422), et qui, par là même, ne peut empêcher l'Eglise d'appeler aux diverses fonctions du saint ministère ceux qu'elle y juge les plus propres en vue d'obtenir sa fin générale; il résulte de là que lorsque certaines charges de l'Etat sont incompatibles avec les devoirs du ministère sacré, le pouvoir séculier ne peut imposer ces charges aux ministres de l'Eglise; cette conséquence est évidente par la nature même des sociétés subordonnées, quand on suppose que l'Etat fait partie, comme Etat, de la chrétienté (703 et suiv.).

Quand, au contraire, on suppose que l'Etat ne reconnaît pas le catholicisme comme religion d'Etat, et qu'il ne fait pas partie de l'Eglise, mais qu'il considère l'Eglise comme une institution, comme un moyen politique, excellent pour maintenir le peuple dans l'ordre, les ecclésiastiques alors seront à ses yeux comme les autres fonctionnaires employés à l'instruction et à l'éducation du peuple, et ils auront pour leurs personnes ou pour leurs communautés les mêmes droits que les autres fonctionnaires [CXXXII]. Il faut remarquer cependant que l'Etat a, en conscience, l'obligation d'accepter la vérité religieuse et que son incrédulité ne produit pas un véritable *droit intérieur* (885); seulement cette absence de foi religieuse ôte à l'autorité ecclésiastique le droit d'exiger qu'il se conforme à la doctrine et aux préceptes de Jésus-Christ (1418), et qu'il applique à la société les conséquences politiques de sa foi et de sa croyance. Ainsi, le droit rigoureux de l'immunité personnelle, dans le sens que nous venons de lui donner, est, à proprement parler et par sa nature, un droit propre à la société qui accepte la religion catholique comme religion d'Etat, et regarde l'Eglise comme une institution vraiment divine.

1479. Les principes que nous venons d'appliquer au gouvernement et à l'administration de la société chrétienne, peuvent nous indiquer aussi quel est le pouvoir judiciaire de l'Eglise dans le for intérieur; elle doit faire observer par tous les membres de la société chrétienne les commandements que Jésus-Christ leur a donnés pour parvenir à leur fin dernière, à l'éternelle félicité; comme toute autre société, elle doit pouvoir régler sous ce rapport tous ses membres, qu'ils obéissent ou qu'ils soient récalcitrants (1049, IV).

1480. Quand les fidèles lui sont soumis, elle se contentera de diriger leur intelligence (1420), en jugeant de la doctrine, en décidant quelles sont les vérités qui les conduisent à leur fin; que ces doctrines soient propagées de vive voix, qu'elles soient répandues par des écrits ou représentées par images, l'Eglise sera toujours compétente, elle pourra formuler un jugement. L'Eglise gouverne l'intelligence dans son rapport avec la vérité; pour cela, elle a le droit et le devoir d'employer des moyens pratiques et physiologiques (1433), et d'écarter les obstacles extérieurs qui pourraient porter l'intelligence à l'erreur (900 et suiv.).

1481. Mais l'Eglise doit aussi diriger la volonté de ses membres et leurs actions; elle devra donc juger de leurs droits matériels dans l'*ordre spirituel*, pour autant que ces droits se rapportent aux devoirs et à la fin de la société chrétienne. Sans doute l'Eglise ne peut pas, comme telle, faire des

lois qui concernent l'ordre matériel; mais quand une loi civile ou une autre institution quelconque est contraire aux principes certains de la vérité naturelle et religieuse, l'Eglise peut et doit quelquefois déclarer que cette loi repose sur une erreur, et qu'elle est de nulle valeur dans l'ordre de la conscience (1447). On sait que les publicistes protestants se sont élevés avec force contre cette espèce de *veto* moral, qui appartient essentiellement à l'Eglise catholique, et qui est, après tout, extrêmement favorable à la liberté des peuples chrétiens (1036 et suiv.). Mais ces oppositions et ces colères ne peuvent rien changer à la nature des choses. On en sera toujours réduit à poser cette alternative : il faudra dire que l'Eglise ne peut aucunement diriger les peuples dans la poursuite du vrai et du bien ; ou il faudra accorder qu'elle peut et doit protester extérieurement contre l'erreur et l'injustice, et même, qu'elle doit protester avec d'autant plus de force que l'erreur et l'injustice se présentent sous l'apparence de la légalité et sont confirmées par le gouvernement. C'est alors surtout que l'Eglise est la protectrice née de la vraie liberté et de la moralité, contre la tyrannie des lois et des légistes.

1482. Toute société qui doit diriger ses membres dans leurs actions extérieures, se trouve exposée à éprouver de leur part une certaine résistance et à voir enfreindre ses commandements; elle doit opposer à cette résistance la justice pénale (1194). De sa nature, l'Eglise a aussi une action extérieure sur ses membres (1432) : quand ils commettent des crimes (791) qui sont opposés à la fin même de la société chrétienne, celle-ci doit leur faire subir des peines qui puissent réparer les désordres passés et empêcher le retour de pareils attentats (798).

1483. Quelles seront ces peines? Il y a des publicistes et des canonistes qui veulent ôter à l'Eglise tout pouvoir coercitif, et qui n'admettent que la légitimité des peines *purement spirituelles*, de celles qui n'atteignent que l'âme, la partie spirituelle de l'homme (1433). Il suffit de se faire une idée exacte de la nature des sociétés spirituelles, pour comprendre que ces publicistes sont dans l'erreur. Bentham lui-même le reconnaît. Et, en effet, les peines sont spirituelles de la même manière que les sociétés le sont elles-mêmes; c'est-à-dire, en tant qu'elles sont dirigées vers une fin spirituelle, car c'est la fin qui spécifie l'action; ainsi, la prédication, le sacrifice, le culte extérieur peuvent être appelés spirituels, bien qu'ils soient matériels, parce que leur fin est spirituelle (123). Or, les peines doivent ramener au bien l'homme sensitif qui ne veut pas l'embrasser par le pur amour de l'ordre; il faut donc que ces peines atteignent la partie matérielle et sensible de l'homme (807). Cela sera d'autant plus nécessaire que le mauvais exemple tendra davantage à infecter la société tout entière; l'exclusion de la société pourra être alors une peine absolument nécessaire, et ce sera encore une peine assez douce, bien qu'elle puisse entraîner après elle des conséquences matérielles très-graves; on peut consulter à ce sujet les canonistes qui traitent de l'excommunication. L'Eglise a donc, comme toute autre société, le droit d'infliger des peines, mêmes extérieures et sensibles.

Mais ce droit a-t-il des limites? peut-il s'étendre jusqu'à la peine de

mort? On voit tout d'abord que l'esprit de la société chrétienne, sous ce rapport, est très-différent de l'esprit des sociétés purement humaines. S'il me fallait traiter ici la question en théologien et en canoniste, je devrais avant tout tenir compte de ce que disent là-dessus la tradition et le droit ecclésiastique, de ce que l'Eglise elle-même a déterminé sur ce point (*a*); mais en examinant la quèstion à un point de vue philosophique, il me faut simplement recourir aux principes rationnels et en déduire les conséquences.

Les principes qui règlent l'action d'un être quelconque, dépendent de la nature même de cet être; or, la nature de l'Eglise nous présente un double élément : un élément *spécifique* qui fait de l'Eglise une société *spirituelle* comme toutes les autres sociétés spirituelles; et un élément *propre*, individuel, qui la distingue des autres sociétés spirituelles et qui dépend de l'institution de son divin fondateur (1430). Nous pouvons donc nous poser une double question à résoudre et nous demander : 1° si, en général, le droit de punir a des limites plus étroites dans les sociétés spirituelles que dans les sociétés matérielles; 2° si l'institution divine a mis des bornes positives à ce droit dans l'Eglise : par exemple, en excluant la peine de mort.

1484. Pour répondre à la première question, nous devons distinguer l'ordre abstrait et l'ordre concret : dans l'ordre abstrait, la limite de la peine, c'est la *nécessité* même du châtiment (431, 832); et à ce point de vue, la société spirituelle n'est pas renfermée dans des limites plus étroites, puisqu'elle a évidemment le pouvoir d'infliger toutes les peines qui sont *nécessaires* à sa conservation; sans cela, nous lui enlèverions ce qui appartient à tout être intelligent, le droit et le devoir de veiller à sa conservation (271); nous la condamnerions, par là même, à se laisser mourir.

1485. Dans l'ordre concret, nous pouvons nous demander si les peines sévères et en particulier la peine de mort, sont réellement *nécessaires* à la conservation des sociétés spirituelles? nous avons vu ailleurs (544) qu'un gouvernement spirituel a moins besoin que les autres de recourir à la sévérité extérieure, aux excessives rigueurs, par la raison que ce gouvernement pénètre l'homme intérieur et dirige toutes ses pensées par la vérité et la persuasion. Cependant, on ne peut nier absolument que des peines rigoureuses ne soient quelquefois nécessaires; car la peine devant précisément atteindre les hommes pervers, dont l'intelligence et la volonté résistent à la direction spirituelle de la vérité, s'ils ne sont réprimés par la force, ils pourront perdre la société spirituelle. Aussi, voyons-nous de tout temps les sociétés spirituelles *hétérodoxes* avoir recours, pour se soutenir, aux moyens violents; chez le peuple hébreu, nous voyons la société spirituelle aussi bien que le pouvoir temporel, tenir en ses mains le glaive de la justice. Ainsi, on ne peut dire que le droit d'infliger des peines graves, et même la peine de mort, répugne *essentiellement* à la société spirituelle, surtout parmi les peuples encore barbares et grossiers (826).

(*a*) On peut consulter à ce sujet la *bulle dogmatique* de Jean XXII, contre Marsile de Padoue, dans le continuateur de Baronius, ad annum 1327.

Quel sera donc le droit pénal de cette société spirituelle qui a pour fondateur et pour maître un Dieu mourant lui-même pour ses ennemis ; de cette société qui a la divine assurance que jamais le crime ne pourra prévaloir contre elle, ni mettre en danger son existence? Sans doute cette promesse infaillible ne la dispense pas d'employer tous les moyens humainement nécessaires à sa conservation ; cependant, elle peut, elle doit s'efforcer de rendre moins nécessaires les moyens violents ; elle doit les rendre plus conformes à la douceur, à la mansuétude du Sauveur. Mais en donnant cette réponse, je m'aperçois que je sors ici de la philosophie pure et que j'empiète sur le terrain de la foi ; qu'il nous suffise donc de savoir que l'Eglise défend à ses ministres de porter les armes et de répandre le sang; elle abandonne toujours au bras séculier l'infliction des peines sévères ; elle a montré ainsi quel est son esprit propre et individuel ; mais nous avons dû établir ici philosophiquement quel eût été son droit rigoureux, comme société spirituelle, si elle n'y avait pas renoncé d'elle-même.

1486. Donnons à notre raisonnement une forme plus serrée, et posons le syllogisme suivant : toute société *légitime* possède un droit *naturel* d'user de tous les moyens *nécessaires* à la conservation de l'ordre ; or, dans une société indépendante et spirituelle, un des moyens nécessaires à cet effet, est le pouvoir de coercition matérielle ; donc, une société spirituelle aura le droit d'user de ce pouvoir ; l'Eglise, qui est une société indépendante et spirituelle, aura donc aussi ce pouvoir.

Développons cet argument : il est évident que, parmi les hommes, l'ordre spirituel peut être troublé par la violence extérieure, et que cette violence ne peut être réprimée que par une coaction matérielle ; une société *indépendante* a donc absolument besoin de ce pouvoir de coaction matérielle, tandis qu'une société dépendante n'en a pas absolument besoin, puisqu'elle peut recourir, pour se défendre contre la violence, aux forces de la société dont elle dépend.

D'un autre côté, l'homme étant un composé d'âme et de corps, il sera moralement impossible que la généralité des hommes conserve l'ordre spirituel, quand ils ont constamment sous les yeux l'exemple du désordre ; et comme l'ordre social consiste dans la bonne direction morale de la société en général, la violence portera souvent atteinte au bon ordre de la société spirituelle. Je sais qu'on peut m'opposer ici qu'il y a un pouvoir chargé de veiller à l'ordre matériel, et qu'il faut recourir à ce pouvoir pour combattre la violence. Mais cette objection repose sur une fausse hypothèse ; elle suppose, en effet, que le pouvoir temporel est exclusivement chargé de pourvoir à l'ordre matériel ; or, nous avons vu que les pouvoirs sociaux, comme toutes les facultés humaines, sont spécifiés et distingués par leur *fin* et non par la *matière* sur laquelle ils agissent (1432) ; le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel agissent l'un et l'autre sur un être qui est, en même temps, esprit et matière ; leur action est donc, tout à la fois, temporelle et spirituelle ; ils sont distingués par leur fin respective qui est temporelle pour l'un, et spirituelle pour l'autre. D'ailleurs, dans cette hypothèse, l'Eglise deviendrait *dépendante;*

elle n'aurait plus en elle-même, en elle seule, la force, le pouvoir nécessaire à sa conservation; elle serait en même temps dépendante et indépendante, ce qui ne peut être.

1487. Des considérations analogues nous prouveraient que l'Eglise a le droit de posséder une force à elle, correspondante à la force civile et politique dont nous avons parlé (1217) ; mais elle ne peut avoir de force militaire proprement dite. Quand la même personne possède le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, cette personne peut avoir aussi la force militaire, mais non pas en tant qu'elle possède le pouvoir spirituel. L'Eglise a droit aux deux premières espèces de force publique, parce que le droit de l'Eglise à l'obéissance de ceux qui veulent lui appartenir est un droit rigoureux, fondé sur la nature d'une société *volontaire-obligatoire* (889). L'Eglise peut donc *forcer* tous ses membres à obéir aux lois sociales, à sauvegarder l'unité de la société spirituelle ; mais elle n'a pas ce droit sur les hommes qui ne sont pas membres de la société chrétienne, car ils n'ont pas manifesté extérieurement leur volonté (1446). Ainsi l'Eglise, comme Eglise, n'a aucun pouvoir coercitif sur les sociétés qui lui sont étrangères ; mais elle pourra être défendue contre ceux qui l'attaquent, ou par son pouvoir temporel, quand la même personne réunit les deux pouvoirs temporel et spirituel, ou par le pouvoir temporel d'une nation chrétienne ; mais les forces qui la défendent ne sont pas des forces ecclésiastiques, et elle est sans défense quand ses ennemis sont précisément les souverains des pays où la société chrétienne se forme. Telle était sa situation à Rome au temps des Césars [CXVI].

On me dira, peut-être, que si l'Eglise a le droit de coercition matérielle sur ses propres sujets, pour veiller à sa conservation, elle doit avoir le même droit, pour la même raison, à l'égard des étrangers qui l'attaquent. Mais il y a ici une grande différence : quand ses enfants se révoltent contre elle, ils attaquent directement son ordre essentiel, son ordre spirituel, une constitution reconnue divine par eux-mêmes, constitution que l'Eglise a l'irréfragable droit de conserver intacte ; tandis que les infidèles qui l'attaquent s'en prennent proprement à la chrétienté et non à l'Eglise ; ils en veulent aux individus, aux peuples chrétiens, et non à la constitution même de l'Eglise, constitution qui suppose nécessairement l'entière soumission des associés aux lois divines et ecclésiastiques ; or, la défense des individus et des peuples est naturellement confiée, non pas à l'Eglise, mais au pouvoir politique ou ethnarchique des nations chrétiennes (1230, 1400) ; l'Eglise peut également exhorter les souverains à remplir leurs devoirs, mais ces exhortations ne font pas que la force militaire de ces peuples devienne ecclésiastique, de temporelle et de politique qu'elle était. Les croisades dirigées contre les infidèles, ennemis de la chrétienté, n'étaient pas des expéditions, des armées de l'Eglise ; c'étaient les troupes de la chrétienté : au contraire, les expéditions qui eurent lieu contre certains hérétiques, peuvent être regardées quelquefois comme une manifestation de la force intérieure et de la police de l'Eglise.

1488. Résumons brièvement les considérations que nous venons de faire

sur l'organisation de cette grande société spirituelle qui s'appelle l'*Eglise catholique*, et qui constitue la force vivifiante de l'ethnarchie chrétienne (1444). Nous avons vu comment cette société a pris naissance, comment elle conserve son être spirituel, comment elle le manifeste extérieurement ; nous avons établi qu'elle possède, pour cela, un quadruple pouvoir exécutif *intérieur;* elle est donc d'une invincible puissance dans la propagation de la vérité et de la justice, elle est répandue sur toute la terre et forme de tous les peuples une seule société, cimentée par la foi et par l'amour ; elle a aussi les quatre attributions du pouvoir exécutif *extérieur*, qui résultent de sa nature elle-même et de ce qu'elle est une *société indépendante* composée d'*hommes*, c'est-à-dire d'êtres qui sont, en même temps, intelligents et sensibles, qui ont une âme et un corps.

Il nous reste à étudier maintenant la *chrétienté* proprement dite, ou la société ethnarchique des nations chrétiennes; pour cela, nous n'avons qu'à lui appliquer rapidement les lois morales de l'ethnarchie (1357), en y ajoutant seulement quelques traits caractéristiques, qui donnent, pour ainsi dire, à la chrétienté sa *physionomie* à part (532).

ARTICLE III.

DE LA CHRÉTIENTÉ.

SOMMAIRE.

1489. Premier devoir d'une ethnarchie : l'unité, — 1490. de là son autorité, ses lois, ses tribunaux, etc. ; — 1491. ses rapports avec les nations infidèles. — 1492. Question fondamentale. — 1493. Différence entre l'ethnarchie chrétienne et l'ethnarchie naturelle. — 1494. Droit de défense religieuse. — 1495. Objections tirées des devoirs des sujets, — 1496. de la perturbation de l'ordre politique, — 1497. de la fraternité universelle, — 1498. de l'unité des sectes dissidentes. — 1499. Conclusion.

1489. La chrétienté est une société dont la formation extérieure dépend de la volonté des hommes; cependant, il existe toujours pour eux un *devoir* intérieur et moral de la former (886); c'est une vraie société ethnarchique, issue d'une nécessité naturelle (1362). Sans doute, un souverain et une nation peuvent cesser de faire partie de cette société, mais, pour cela, ils doivent renoncer à la foi; ils doivent apostasier : car il est absolument impossible de conserver la foi, et de ne pas être avec les autres nations chrétiennes en communauté d'intérêts; l'union entre les peuples chrétiens est donc pour eux un premier devoir ethnarchique, devoir qui vient toutefois après le devoir d'obéissance à l'Evangile et à l'Eglise, lequel est le fondement même de l'ethnarchie chrétienne (1420).

1490. Cette union, cette unité exige impérieusement l'existence d'une autorité, de certaines lois, de certains tribunaux ethnarchiques, qui proclament et garantissent le droit avec autorité, et en assurent l'exécution par le moyen de la force. On peut appliquer ici tout ce que nous avons dit en général des pouvoirs ethnarchiques; l'ethnarchie est le dernier degré de perfection, le complément de la société politique naturelle (1031 et suiv.); la foi chrétienne vient donc donner un dernier degré de perfection, le résultat final vers lequel tendent, d'une manière plus ou moins imparfaite, les efforts de la nature humaine déchue.

La bienveillance positive et active, qui doit naturellement unir entre elles les nations ethnarchiques associées (1262 et suiv.), acquiert ici des forces nouvelles et plus grandes par l'influence de la charité chrétienne, qui ne considère pas seulement dans ces nations leur seule existence politique, mais aussi leurs éternelles destinées, qui fait que l'ethnarchie est plutôt un peuple de frères qu'une société de nations, et qui tempère par un amour universel les tendances égoïstes des nationalités.

L'autorité qui, dans toute société, doit protéger les associés et assurer leur union, l'autorité ici protégera d'abord l'unité de la foi et de la religion, fondement de l'unité ethnarchique; elle sauvegardera cette unité religieuse dans tous les membres de l'ethnarchie, et dans tout l'ensemble des relations internationales (1369).

1491. Nous devons surtout examiner quels droits possède la société chrétienne quant à la propagation de la vérité chez les peuples étrangers; c'est le seul point qui offre une difficulté réelle et mérite une attention particulière, dans l'application générale que nous pouvons faire des lois ethnarchiques à la chrétienté (1382 et suiv.).

1492. Une société ethnarchique purement naturelle a le droit de défendre *négativement* sa propre existence contre l'invasion de doctrines subversives de l'ordre social; elle ne peut imposer aux nations associées des dogmes positifs : beaucoup moins a-t-elle le droit de les imposer aux nations étrangères, ou d'intervenir dans les différends qui pourraient exister entre ces nations, ou entre les individus d'une même nation. Si les injustices d'un souverain ou d'un peuple donnaient aux peuples voisins le droit d'intervenir à titre d'autorité, la paix serait évidemment exposée à être sans cesse troublée; tout parti condamné dans une société pourrait avoir recours à une autre société, dont les autorités se tranformeraient en cours d'appel ou de cassation pour résister à l'autorité. Or, s'il n'est jamais permis à un individu ou à un peuple égal de se poser en juges d'appel, de quel droit s'arrogeront-ils cette fonction en matière de religion?

Ces raisons me font rejeter l'opinion de Grotius qui, sans s'appuyer sur la nature de l'ethnarchie, permet à tout souverain d'intervenir, quand il s'agit de la défense des propagateurs de l'Evangile, et cela, parce que ceux-ci ont la vérité et la raison pour eux; il résulterait de là que toute secte pourrait soutenir ses coreligionnaires, en donnant pour raison de son intervention que ceux-ci lui paraissent défendre la vérité. Au contraire, d'après notre

théorie de la société ethnarchique, nous pouvons dire que la suprême autorité de l'ethnarchie peut et doit protéger la religion parmi les nations qui lui sont associées et soumises (1384), mais qu'elle n'a pas ce droit parmi les nations infidèles et étrangères ; elle ne peut pas même défendre par la force les *individus* qui font partie de la société chrétienne, s'ils sont politiquement les sujets d'un souverain qui les persécute. Je sais qu'on peut alléguer contre cette théorie l'exemple de quelques grands princes chrétiens, de Charlemage, d'Othon I, etc., qui semble autoriser une manière d'agir toute contraire. Eclaircissons, sous ce rapport, les principes et les faits.

1493. Nous avons dit qu'une société ethnarchique purement naturelle n'a pas le droit de défendre des particuliers dissidents dans une nation étrangère; car avec une nation étrangère elle doit traiter d'égale à égale ; elle ne lui est pas supérieure (1385), mais toutes deux ont une même fin, l'ordre matériel, et chacune, sous ce rapport, est indépendante de l'autre (1282). La chrétienté n'est pas, elle, une société purement naturelle ; le principe qui lui donne la vie et l'activité, c'est l'Eglise, c'est la société spirituelle ; la chrétienté est une société temporelle, si l'on veut, mais une société qui doit sa naissance au grand fait de l'existence de l'Eglise ; elle unit tous les intérêts matériels de ceux que l'Eglise unit dans une même foi et un même amour. L'Eglise, à proprement parler, est une société composée, non pas de nations, mais d'individus (1443); car ce sont les individus et non les nations qui doivent tendre et parvenir à la fin toute spirituelle du bonheur éternel (726); ces individus, enfants et membres de l'Eglise, sont groupés en différentes sociétés homogènes dont ils ne feraient pas partie s'ils n'étaient pas préalablement enfants de l'Eglise (1422); ils sont donc en même temps membres de la société spirituelle et de l'ethnarchie chrétienne formée par la société spirituelle; ils forment ainsi un peuple de frères : or, peut-on nier qu'un frère n'ait le droit d'être secouru par son frère?

1494. Quand donc un persécuteur infidèle veut, par la violence, obtenir d'un chrétien des actes contraires à sa foi, quand il veut ainsi le séparer de la société chrétienne, dans ce cas, la société chrétienne qui vient au secours du fidèle persécuté, ne prend pas la défense d'un sujet révolté contre son légitime souverain, elle protége seulement l'un de ses membres contre une injuste oppression; ses membres forment, il est vrai, une société qui n'est pas matérielle dans sa fin, mais qui est visible et matérielle dans les associés et dans leurs moyens d'association (*a*).

(*a*) C'est ainsi que, malgré l'indifférence religieuse de notre temps, les ambassadeurs des nations chrétiennes prennent toujours la défense des catholiques d'Orient contre la cruauté des pachas musulmans; en ce moment même, on travaille à Constantinople à modifier les prescriptions du Coran à l'égard des chrétiens, et la Porte s'est obligée à faire des concessions en échange de l'appui que les puissances occidentales lui ont prêté contre la Russie. — Dans la querelle qui a divisé, en Suisse, les catholiques et les protestants, les catholiques ont toujours protesté contre la suppression des couvents du canton d'Argovie, en apportant pour raison que les biens ecclésiastiques appartiennent non pas à la nation, mais à la communion à laquelle ils ont été donnés.

1495. On nous objectera peut-être que le chrétien était sujet de l'Etat avant d'être membre de la société catholique. — Nous répondons à cela que le chrétien est le sujet du souverain dans l'ordre temporel, et que la foi catholique n'a pas détruit cette relation (1417). Mais il n'est pas soumis au souverain dans l'ordre spirituel et religieux qui le rattache à la société catholique (874). Quand donc le souverain infidèle veut le faire renoncer à la société catholique, il agit sans aucun droit, il attaque injustement la chrétienté dans un de ses membres; et la chrétienté a le droit de se défendre (1276 et suiv.), car on l'attaque dans sa liberté, dans sa première condition d'existence (1444). Le droit qu'a la société chrétienne de défendre ses membres contre d'injustes persécuteurs, vient non pas d'un droit d'intervention dans la société temporelle, mais du droit ou plutôt du devoir qu'elle a de protéger et de défendre ses propres membres (1257). Mais comme, hors de la religion chrétienne, il n'existe pas de vraie foi, de vrai culte religieux; comme il n'existe pas même un seul vrai dogme particulier qui ne rentre dans la religion naturelle, commune à tous les hommes; il ne peut exister non plus aucune autre société religieuse qui soit légitimement indépendante des sociétés politiques, et qui, par conséquent, puisse intervenir chez elles pour la protection et la défense de ses membres.

1496. On peut nous opposer que cet argument est trop général, et qu'il légitimerait l'intervention de l'ethnarchie chrétienne dans toutes les affaires des catholiques qui se traiteraient dans les pays infidèles. Ce n'est pas ce que nous voulons dire : cette intervention n'est légitime que lorsque la société chrétienne est attaquée dans ses principes fondamentaux, et qu'elle peut se baser sur le droit de légitime défense. La société infidèle et ses autorités sont seules compétentes dans tous les intérêts qui ne sont pas religieux ; là son jugement est suprême et par conséquent irréformable, si elle-même ne fait pas partie d'une autre ethnarchie (1030). Les catholiques qui auraient quelque chose à souffrir dans ces sociétés à un autre titre que celui de leur foi religieuse, ne peuvent ni résister à l'autorité, ni être soutenus dans leur résistance (390).

1497. Mais tous les hommes ne forment-ils pas une société de frères? une ethnarchie quelconque n'a-t-elle pas le droit de secourir partout les peuples opprimés? et surtout l'ethnarchie catholique, qui admet tout particulièrement le dogme de la fraternité universelle? — Nous répondons qu'il y a ici une certaine confusion dans les idées : la *société universelle* est une *abstraction*, aussi longtemps que les *faits* ne lui donnent pas une réalité concrète (442), par le moyen des sociétés politiques et de l'ethnarchie matérielle, qui doivent promouvoir l'honnêteté naturelle dans l'ordre extérieur (724). Au surplus, la *fraternité* humaine n'est pas un bien particulier qui unisse une ethnarchie à des étrangers opprimés; elle ne les associe pas ensemble pour une fin particulière, distincte de la fin générale de l'humanité; or, il est certain qu'il appartient à la société politique de conduire les hommes à leur fin naturelle et commune, par le moyen du bien honnête, et de réaliser ainsi la société générale naturelle (447) ; il s'ensuit que l'ethnar-

chie naturelle, en s'immisçant dans les affaires d'une société politique qui lui serait étrangère, outrepasserait la limite de ses droits et troublerait l'ordre social.

Au contraire, la société, l'ethnarchie chrétienne est une société *réelle* et *concrète;* elle doit, par conséquent, avoir une autorité également réelle et concrète (466); elle a des liens *particuliers* de fraternité avec ses membres opprimés, parce qu'elle a une fin particulière qui n'est pas la fin de la société temporelle, et qui néanmoins ne trouble pas cette société dans son développement légitime (1417); la société chrétienne a des moyens propres pour atteindre sa fin, moyens qui n'entravent aucunement et favorisent, au contraire, le bon ordre de la société temporelle; la société chrétienne forme donc une société distincte de la société temporelle, elle en est tout à fait indépendante de *droit* et de *fait :* de *droit*, parce qu'elle ne sort pas de sa propre sphère, et que tout ce qu'elle commande est parfaitement juste (1415); de *fait*, parce que le chrétien sait mourir pour sa foi, et que celui qui sait mourir est toujours indépendant d'un tyran quelconque ; ainsi, la société chrétienne est une société vraiment indépendante, elle possède tous les droits inhérents à l'indépendance.

1408. Qu'on veuille remarquer que les sectes dissidentes qui constituent, elles aussi, des sociétés concrètes spirituelles, n'ont cependant pas les mêmes droits, bien qu'elles prétendent les avoir (542). De tout temps, elles ont affirmé que ces droits leur appartenaient (*a*); de nos jours encore, les modernes sectaires, les socialistes, les révolutionnaires de tout genre se prétendent tous solidaires les uns des autres; ils protégent efficacement leurs associés, partout où ils vivent, sans différence de nation et de race. La diplomatie nous a donné naguère un exemple semblable : on sait que le prince Mentschikoff, dans une lettre qu'il remettait à la Sublime-Porte de la part de son gouvernement, disait : « Le Sultan doit savoir que tout acte qui, tout en conservant les droits purement spirituels de l'Eglise orthodoxe d'Orient, tendrait à affaiblir les autres droits, priviléges, immunités, etc., accordés à cette Eglise et à son clergé *ab antiquo*, sera considéré comme un acte hostile à la Russie et à sa religion. » C'est ainsi que toujours les sectes dissidentes ont parlé ; leur conduite montre que nous ne sommes pas seuls de notre avis, et que toute société spirituelle, vraie ou fausse, constitue une société totalement différente de la société politique, une société plus haute où la nationalité disparaît, et, avec elle, tous les autres éléments particuliers de la société temporelle ; car la vérité réelle et apparente qui lie les hommes comme êtres raisonnables, ne connaît ni les distinctions de race, ni les différences de lieu ou de temps.

Mais il faut considérer qu'une vérité qui n'est qu'*apparente* ne peut don-

(*a*) « Quand on voit un parti acharné contre la religion qu'on professe, et un prince voisin persécuter en conséquence les sujets de cette religion, il est permis de les secourir : quand mes sujets sont attaqués pour une querelle qui me regarde, il m'est permis de les secourir. » Vattel, *Droit des gens*, t. I, liv. 2, ch. 2, § 58 ; en note.

ner aucun droit *réel* dans une association humaine, puisque les hommes doivent lui refuser leur assentiment; c'est pour cette raison que les sectes dissidentes, basées sur l'erreur, n'ont aucun titre, aucun droit réel pour soutenir les membres de leurs sociétés; au contraire, en droit absolu, elles sont obligées de se dissoudre, loin de pouvoir propager leurs erreurs (450). Les sectes hérétiques n'ont pas les mêmes droits que l'Eglise catholique, et l'objection qu'on nous fait confirme notre théorie.

1499. Nous pouvons donc conclure que l'ethnarchie chrétienne a le droit de protéger tous les chrétiens, même parmi les nations qui sont étrangères à l'ethnarchie; elle a ce droit, non-seulement parce que la foi chrétienne est conforme à la raison, mais encore parce que tous les chrétiens sont membres d'une société réelle et indépendante : déclarer la guerre à leur religion, c'est attaquer la chrétienté tout entière, car c'est attaquer la foi, principe essentiel de l'existence de cette société (1444).

ARTICLE IV.

RÉSUMÉ DE CE CHAPITRE.

SOMMAIRE.

1500. Principes fondamentaux : *liberté d'examen, obligation de la foi ;* — 1501. obligation d'entrer dans l'Eglise. — 1502. Droits de l'Eglise dans les Etats infidèles ; — 1503. dans les Etats catholiques. — 1504. L'ethnarchie chrétienne et ses rapports avec l'Eglise, — 1505. avec les infidèles. — 1506. Il faut remarquer ici un *fait* qui est fondamental.

1500. L'homme a le droit imprescriptible et l'obligation rigoureuse de s'attacher à la vérité connue et de la faire connaître aux autres hommes (228); comme la raison de chaque homme est naturellement faillible, nous sommes naturellement enclins à nous laisser diriger par ceux que nous croyons être en possession de la vérité (578). Si donc il y a sur la terre un homme ou une institution qui possède *de fait, naturellement, infailliblement*, la connaissance de la vérité, cet homme ou cette institution devra nécessairement exercer une suprême autorité sur toutes les intelligences humaines (474, 874 et suiv.); mais il n'existe pas d'institution semblable dans l'ordre purement naturel, et dans le degré le plus élevé de la hiérarchie sociale, l'humanité n'est pas plus infaillible que dans les derniers rangs de la société. Donc, dans l'état purement naturel, tout homme a le droit et le devoir de chercher la vérité par lui-même, de s'y attacher et de la propager d'après sa conscience. Mais quand une société entière s'oppose aux doctrines d'un individu isolé, parce qu'après avoir mûrement examiné ses idées, elle ne peut être convaincue de leur vérité, qu'elle les voit évidem-

ment contraires aux vérités premières, qu'elle y aperçoit un principe de ruine sociale, il est évident qu'alors l'individu isolé ne peut pas se juger supérieur à la société entière, et que s'il n'est pas obligé d'aller contre ses propres lumières, la société n'est pas obligée non plus de croire contre sa propre évidence; dans ce cas, la raison et la prudence veulent que l'individu se défie de lui-même, se taise et cesse de dogmatiser (*a*); le droit de l'individu étant plus faible ici que le droit de la société, l'autorité sociale pourra légitimement s'opposer au présomptueux qui s'arroge la connaissance exclusive de la vérité, ne donne aucune bonne raison à l'appui de sa doctrine, et s'apprête à renverser les bases mêmes de l'édifice social.

1501. Supposons maintement qu'une voix du ciel se fasse entendre; qu'une révélation divine vienne donner une infaillible certitude aux vérités religieuses et morales; supposons qu'une société plus vaste et plus éclairée que toutes les sociétés politiques, s'établisse sur la terre, qu'elle ait reçu la mission divine d'enseigner la vérité avec autorité, et qu'elle conserve miraculeusement le dépôt de toutes les vérités religieuses; il est évident que, dans cette hypothèse, tout homme qui reconnaît la vérité, la réalité de cette religion divine, est obligé d'entrer dans cette société religieuse et de professer publiquement cette religion. L'autorité politique a sans aucun doute le droit d'examiner la vérité, elle n'a pas le droit de l'étouffer; et quand elle voudrait ainsi la faire disparaître, elle n'aurait pas le droit de se faire obéir (1002). Or, le catholique est raisonnablement convaincu, il est certain d'avoir entendu la voix du ciel; aucune autorité politique ne pourra jamais, quoi qu'elle fasse, prouver à la société chrétienne qu'elle a tort, qu'elle est dans le faux; le catholique professe donc une religion parfaitement indépendante de l'autorité politique; et quand plusieurs chrétiens se réunissent, ils forment une société spirituelle également indépendante et, de plus, une société universelle, parce que la connaissance de la vérité est un droit et un devoir pour tous les hommes [LXIX]. La société chrétienne est donc parfaitement légitime, elle a une fin, une autorité, un être complétement distincts de la société politique; elle se place à côté de la société politique, mais elle ne la détruit pas; au contraire, loin de la détruire, elle la protége; car elle tend nécessairement vers le bien honnête, qui est la vie même de la société et la plus sûre de toutes les garanties sociales (449). La société politique ne peut donc avoir aucun motif légitime d'arrêter les progrès de la société chrétienne; elle ne peut, il est vrai, se voir extérieurement contrainte d'embrasser cette religion divine, d'entrer dans la société chrétienne; mais elle sera obligée en conscience d'accepter le christianisme et toutes ses conséquences dès qu'elle aura reconnu sa vérité (886).

1502. La société chrétienne ne porte aucune atteinte aux justes lois de la société temporelle; celle-ci devra donc, en vertu de la loi naturelle, même

(*a*) En niant l'autorité de l'Eglise, les protestants se sont ôté à eux-mêmes le droit de résister à un gouvernement qui dogmatise (1416). Un individu isolé ne peut s'élever contre une société entière, ni résister à l'évidence commune (363); aussi, en se soustrayant à toute autorité religieuse, les protestants ont perdu le droit de protester.

quand elle est infidèle, protéger la société chrétienne, comme toute autre société légitime ; la société chrétienne aura légalement tous les droits que la nature donne à une société quelconque ; elle pourra posséder ; elle pourra enseigner, juger, ordonner, dans tout ce qui est de sa compétence, dans tout ce qui peut être un moyen pour elle d'atteindre sa fin ; elle pourra même exiger de ses membres, et cela par la force, tout ce qu'elle est en droit de réclamer d'eux, pourvu qu'elle use de la force sans violer en rien les lois de la nation infidèle où nous la supposons établie.

1503. Quand plusieurs nations indépendantes entrent dans la société chrétienne et reconnaissent le christianisme comme religion de l'Etat, il est évident que la société chrétienne ne perd aucun des droits dont elle jouissait dans ces Etats encore infidèles. En s'associant ces nations pour former la chrétienté tout entière, l'Eglise est évidemment obligée de les diriger vers la fin commune de la société chrétienne ; il est également clair que ces parties d'un même tout doivent se laisser conduire vers cette même fin. Ainsi donc, une nation qui admet politiquement la religion chrétienne comme religion de l'Etat, doit recevoir de l'Eglise les règles de la foi et de la morale et ne peut établir des lois qui leur soient opposées.

1504. Ces Etats parviennent ainsi à une sorte d'unité intellectuelle, d'unité légale, physique et matérielle ; ils forment une véritable ethnarchie qui a sa raison d'être dans l'Eglise (1361, 1444) ; cette ethnarchie doit avoir une autorité : étant composée d'Etats parfaitement égaux entre eux, elle aura une autorité qui sera commune à tous, maintiendra les bases de la constitution ethnarchique et par conséquent l'Eglise catholique (1438). Protéger l'Eglise, c'est défendre sa foi, sa morale et sa discipline ; c'est ainsi que sans être une société temporelle, l'Eglise exercera une action qui lui est propre sur l'ethnarchie chrétienne ; elle règlera toutes les affaires spirituelles de cette société temporelle qui s'appelle la chrétienté.

1505. La chrétienté n'a pas le droit d'employer la force pour convertir les infidèles ; mais si elle est injustement attaquée ou dans son territoire, ou dans ses membres, ou dans ses principes sociaux, elle pourra se défendre comme toute autre société temporelle, et elle aura, dans cette défense armée, tous les droits que donne à la nation lésée une guerre légitime.

1506. Telles sont les principales conséquences qui découlent naturellement du grand fait de l'existence du christianisme, une fois que les individus ou les Etats ont reconnu que Dieu a parlé aux hommes, et se sont engagés à suivre la doctrine qu'il nous présente dans l'infaillible enseignement de l'Eglise. Si nos déductions ont été logiques, le catholique sincère est obligé de les accepter, il ne peut les nier ; une politique vraiment tolérante, qui permet d'accepter le fait, doit nécessairement permettre d'accepter toutes les conséquences qui en découlent ; une philosophie qui voudrait nier ces conséquences, devrait préalablement démontrer la fausseté du fait qui est leur fondement. Il ne servirait de rien ici de se récrier contre les *prétentions* de l'Eglise, contre ses *exagérations*, de l'accuser d'*obscurantisme*, de *fanatisme*, etc. Tout cela n'est que de la déclamation. La théorie

que nous avons établie repose sur des principes naturels et évidents, sur des faits simples et notoires ; elle nous semble s'accorder parfaitement dans toutes ses parties ; elle donne d'égales garanties aux souverains contre la révolte, aux peuples contre la tyrannie, et nous ne voyons pas pourquoi les esprits éclairés et les cœurs sincères se feraient un scrupule de l'accepter.

CHAPITRE II.

DE LA SOCIÉTÉ DOMESTIQUE.

ARTICLE I.

DIFFÉRENTES FORMES DE LA SOCIÉTÉ DOMESTIQUE; DE LA SERVITUDE.

SOMMAIRE.

1507. Première ébauche de société domestique. — 1508. Société *entre amis;* — 1509. ses lois : motif raisonnable, sacrifice mutuel, intimité, perpétuité. — 1510. Société incomplète d'un caractère privé. — 1511. Société de maître à serviteur ; le maître dispose du travail de son serviteur et non de sa personne. — 1512. Diverses formes de la servitude, d'après la nature des services à rendre, d'après leur durée et leur lien. — 1513. De l'autorité dans ces sortes de société.

1507. La société chrétienne nous a présenté un sujet de considérations d'un ordre très-élevé, et l'une des plus hautes théories de la philosophie sociale ; nous devons, maintenant, appliquer nos principes à des associations moins nobles ; nous tâcherons ainsi de n'omettre aucune des parties de la science des mœurs et de jeter au moins un regard à la dérobée sur les moindres proportions de ce vaste édifice. Dès que nous appliquons le premier principe de la sociabilité au fait de la perpétuelle association de deux individus, nous voyons aussitôt se développer des effets et des conséquences logiques ; si nous y ajoutons les différentes circonstances qui viennent modifier le fait primitif, nous pourrons établir une théorie raisonnée de la manière dont les lois universelles de la nature influent sur les individus et sur les sociétés.

Supposons d'abord deux individus, deux hommes qui se rencontrent accidentellement au milieu d'une vaste solitude (321) ; ils sont aussitôt obligés, en vertu d'une loi universelle, de s'aider mutuellement dans la poursuite du bien infini, de leur fin dernière ; ils sont par conséquent obligés d'employer l'un à l'égard de l'autre tous les moyens nécessaires pour arriver à cette fin. Mais cette loi d'amour universel, qui est écrite dans le cœur de tous les hommes, ne peut forcer des individus naturellement égaux en *droit* et accidentellement égaux en *fait*, à former ensemble une société perpétuelle (601). Or, il existe dans la nature humaine, une autre loi, non pas morale mais

physique : c'est la *loi du besoin* (621) ; cette loi pousse impérieusement à agir, elle unira bientôt d'une manière stable les individus dont nous parlons ici ; seuls sur une terre inhospitalière et déserte, ils sentiront bientôt le besoin d'alterner le labeur et le repos, de se partager le travail, de combiner l'emploi de leurs forces, mais surtout de se communiquer leurs pensées et leurs sentiments ; d'une manière tacite ou formelle, ils s'imposeront le lien d'une société perpétuelle, et ce lien volontaire équivaudra, sous l'influence des lois naturelles, à une déclaration réelle par laquelle ils s'obligeront à observer *perpétuellement* les devoirs mutuels de bienveillance et d'amour qui ne les obligeaient d'abord qu'au moment même de leur première rencontre.

1508. Ce n'est là, comme on le voit, que la première ébauche de la société domestique : peu à peu, il vient s'y ajouter une communication plus intime des pensées, quand ces individus aperçoivent l'un dans l'autre une certaine capacité de faire le bien, une certaine tendance à le vouloir, une certaine harmonie de caractère, de tempérament, etc.; tout cela fait que même la partie sensible de l'homme trouve un certain plaisir dans cette association ; alors la coopération sociale de ces individus non-seulement se rapporte aux objets qui rentrent sous la loi de la bienveillance universelle, mais elle embrasse des intérêts plus particuliers, des moyens plus détaillés, des attentions mutuelles plus délicates ; cette association est basée sur l'amitié ; elle devient une société d'*amis ;* elle pourra subsister sans qu'il y ait toujours des rapports matériels entre les amis, mais elle suppose toujours l'union des intelligences et des cœurs, et, autant que possible, la présence corporelle.

1509. Cette association perfectionnée aura, outre les lois de la bienveillance universelle, quelques lois particulières qui se rapportent à la fin particulière de la société et aux moyens qu'elle requiert ; comme la fin de cette société est d'établir entre les amis une communication intime, il faut qu'il y ait préalablement entre eux un certain accord spontané qui rende l'amitié possible ; il faut aussi que l'un et l'autre aient la certitude que son ami est incapable d'abuser de la confiance avec laquelle il lui découvre le fond de son âme, qu'il tient caché aux autres hommes. Or, la véritable amitié, l'amitié fondée sur la raison, n'est possible qu'entre des hommes honnêtes, vertueux ; car c'est l'honnêteté seule, c'est la vertu qui rend l'homme incapable de trahir son ami, c'est-à-dire, de trahir son *devoir*, puisqu'elle n'est autre chose qu'une tendance vers le bien *convenable* (217) ; à moins qu'on ne parvienne à fixer l'inconstance native de la passion, celle-ci ne peut être pour l'homme raisonnable un principe d'amitié réelle ; la première loi de l'amitié exige donc que les amis se connaissent parfaitement, qu'ils soient vertueux, et qu'il y ait entre eux une certaine harmonie de caractère.

Une seconde loi de la vraie amitié, c'est une entière réciprocité de sacrifices entre les deux amis : l'amitié est impossible quand l'un peut craindre que l'autre n'entrave ses desseins ; car alors on se garderait évidemment de se les communiquer. Ici encore, la vertu est nécessaire ; quand la vertu

manque, il est impossible qu'il y ait une règle commune qui puisse assurer aux amis que les desseins de l'un ne sont pas en désaccord avec les intentions de l'autre, et que, par conséquent, les intérêts de ces deux hommes ne s'entrechoqueront pas. Les passions sont infiniment variées ; la vertu seule, fondée qu'elle est sur la raison, doit évidemment produire les mêmes effets dans tous les hommes.

Troisièmement, l'amitié doit se borner à un *très-petit nombre* d'individus ; il est difficile de trouver dans un grand nombre d'hommes, les conditions requises pour établir entre eux les liens étroits de l'amitié ; l'intimité des relations suppose toujours une sphère d'action assez restreinte.

Enfin, la quatrième loi de l'amitié est sa *perpétuité;* pour que le dépôt des pensées et des affections soit bien gardé, il faut qu'il y ait entre les amis un pacte implicite que jamais ils n'abuseront de cette connaissance. De là vient qu'un honnête homme respecte toujours les secrets de l'amitié, même quand une faute ou un événement quelconque lui a fait rompre pour toujours avec son ami.

1510. Mais il peut arriver qu'un homme qui, en beaucoup de choses, a le moyen de se suffire à lui-même, par son travail et l'aide de ses amis, ait néanmoins besoin du secours et du commerce d'autres personnes, pour certaines choses particulières; ce besoin formera des relations différentes de celles qui existent dans la société entre amis ; car l'intérêt personnel est différent de l'amour qu'on porte aux autres. Or, l'intérêt personnel peut se rapporter ou à des objets matériels ou à des objets spirituels, ou bien aux uns et aux autres à la fois (460). De là les associations qui ont l'intérêt matériel pour but ; telles sont les associations commerciales, industrielles, agricoles ; les sociétés qui ont un intérêt spirituel pour objet, comme les associations religieuses, scientifiques, littéraires, artistiques ; les sociétés qui garantissent l'une et l'autre espèce d'intérêts, telles sont les compagnies d'assurances, les associations militaires, etc.

Sous l'influence du premier principe de la sociabilité, les hommes devront, dans toutes ces relations, se rendre mutuellement les bons offices d'une bienveillance générale, et ces relations revêtiront des formes diverses d'après les différentes sortes d'amitié qui constituent des rapports journaliers et bienveillants. Toutes ces associations sont loin de nous offrir ces rapports d'intimes communications et de sacrifices mutuels que nous présente l'amitié proprement dite ; mais elles sont souvent l'occasion qui fait naître la véritable amitié ; ces sociétés incomplètes sont comme des sociétés auxiliaires et une sorte d'appendice de la société domestique.

1511. Nous devons examiner plus en détail la société qui se forme entre le maître et le serviteur ; cette sorte d'association est basée sur l'intérêt respectif et sur l'inégalité des associés (626), puisque le serviteur prête son travail au maître, et reçoit en échange certains biens matériels. Nous avons vu, ailleurs, qu'être au service d'une personne, c'est essentiellement être employé à procurer son bien (434) ; il nous faut développer cette notion pour établir les lois naturelles de la servitude ou de la condition servile.

D'abord, il est évident qu'aucun homme ne peut être *réellement* et *totalement* le *maître* de son semblable : être le maître de quelqu'un, c'est l'employer à son propre bien ; or, l'homme doit être *essentiellement* destiné, rapporté au bien infini ; c'est dans la possession du bien infini qu'il *doit* chercher son bien propre (36) ; l'homme ne peut donc être *essentiellement* rapporté au bien d'un maître quelconque sur la terre. Les publicistes inhumains qui ont considéré l'esclave comme un *être*, une *chose destinée* à procurer le bien du maître, ont confondu la notion abstraite de la *servitude* avec la notion concrète du *serviteur ;* ils ont commis la même erreur que ceux qui, au siècle dernier, ont identifié le *souverain* et la *souveraineté* (436). Sans doute, l'*action de servir* se rapporte au bien du maître ; cette action dépend réellement et totalement du maître ; mais on a conclu à tort que l'*homme* qui pose cette action dépend, lui aussi, réellement et totalement, du maître qu'il sert. Cette funeste confusion a produit autrefois les cruautés et les infamies de l'esclavage païen, imitées trop souvent, dans les temps modernes, par des hommes qui n'avaient de chrétien que le nom ; de nos jours, ces tristes abus existent souvent dans les pays qui tolèrent encore l'esclavage légal.

Pour mieux expliquer en quoi consiste proprement la condition du maître et celle du serviteur, reprenons les choses de plus haut, et demandons-nous comment l'homme, le serviteur, peut s'employer à l'acquisition des biens limités. Evidemment il y peut employer ses actions, actions de l'esprit, actions du corps ; c'est par ces actions qu'il applique son activité aux objets créés ; c'est en les choisissant, en les dirigeant par son libre arbitre qu'il peut les faire servir de *moyens* en vue d'arriver à la possession du bien infini (31, 94). Or, il faut remarquer que ces actions peuvent être rapportées *médiatement* au bien de celui qui les pose, et *immédiatement* à une fin secondaire qui peut être, elle-même, un moyen par rapport à la fin dernière de l'homme. Quand donc les relations d'ordre qui existent entre les hommes font qu'un individu estime avec raison que le bien d'un autre individu peut être pour lui-même un moyen d'arriver au bien honnête, au bonheur, rien n'empêche que cet individu ne rapporte immédiatement ses actions à l'avantage d'un autre homme. Si l'on disait que son *être* même peut être rapporté au bien d'un autre, on dirait une monstruosité ; mais en disant qu'il rapporte immédiatement ses actions, son travail au bien d'un autre, on considère ces actions comme un moyen d'arriver au bien, au bonheur ; on exprime simplement un *fait* qui peut être une vérité, un fait que tous les maîtres, que tous les serviteurs, que tous les hommes ne peuvent pas ne pas apercevoir. Cette différence nous fait comprendre aussi comment nous avons pu dire (656) que la servitude peut être ou légitime ou illégitime au point de vue du droit naturel [CXXXIII] : car on peut la considérer comme une *dépendance de l'action seulement* ou comme une dépendance de l'*être* même de l'homme. On doit donc se défier de certaines déclamations philanthropiques contre la servitude en général, lesquelles s'appuient ordinairement sur la fausse notion du droit inaliénable de l'homme à la liberté (572) ;

on est ainsi amené à condamner la servitude la plus douce et la plus légitime, et à priver de tout moyen d'existence les hommes misérables qui n'ont plus d'autre ressource que de vendre à leurs semblables le service de leurs actions.

1512. Ainsi, par elle-même, la *servitude* n'est pas une chose mauvaise et illicite ; elle peut revêtir des formes très-différentes d'après les différents faits qui lui donnent naissance.

L'homme peut disposer des forces de son esprit et de celles de son corps ; il pourra donc rapporter les unes et les autres à procurer le bien d'un maître ; quand il y rapporte les premières, il pose des actions *libérales*, quand il y dirige les secondes, il pose des actions *mécaniques ;* mais, comme il n'y a dans l'homme ni actions *purement* spirituelles, ni actions *purement* matérielles, il s'ensuit que nous aurons des degrés infiniment variés dans les *œuvres serviles*, d'après le plus ou moins d'influence de l'esprit ou du corps dans l'action du serviteur. De là vient que la servitude peut être plus ou moins *honorable.* Mais il ne faut pas confondre ces degrés d'honorabilité avec les degrés d'*indépendance* dans la servitude ; l'*honneur* n'est pas l'*indépendance* (128, 616) : l'honneur d'un homme ou d'une chose vient de son *excellence ;* l'indépendance vient de ce que l'on n'est pas assujéti à des *besoins ;* par conséquent, un serviteur d'une condition très-peu honorable pourra devenir presqu'indépendant, si le maître a plus besoin du serviteur que le serviteur du maître ; au contraire, un serviteur du rang le plus honorable peut être dans une dépendance totale du maître, s'il ne peut, en aucune manière, s'affranchir du besoin qu'il a de le servir (632).

Ces différences dans la servitude résultent de la *nature des services* qu'on prête aux autres ; d'autres différences viennent encore de la *nature* du *lien* social dans cette société, et de sa *durée.* Le lien social peut être ici partiel ou total, selon qu'il oblige le serviteur à employer, ou une partie seulement, ou la totalité de ses actions au service de son maître ; la durée de la servitude peut s'étendre à toute la vie, ou se borner à un temps déterminé. L'homme qui doit ainsi consacrer *toutes* ses actions pendant *toute* sa vie au service d'un maître est appelé *esclave*, et sa condition constitue l'*esclavage* proprement dit ; le serviteur qui est attaché, sa vie durant, à la culture de certaines terres, a été appelé quelquefois *serf de la glèbe ;* l'homme qui n'est astreint qu'à certains services pour un temps déterminé s'appelle tout simplement *serviteur ;* on lui donne des noms divers d'après la nature de ses services ; ainsi, à la campagne il sera un *fermier*, dans les arts industriels un *ouvrier*, dans le service de la maison un *domestique*, etc. Dans toutes ces sociétés particulières, les associés doivent se procurer réciproquement le bien particulier dont ils ont besoin, car c'est ce besoin qui forme leur association.

1513. Examinons, maintenant, où réside essentiellement l'autorité dans ces sociétés (494) : nous avons vu que le maître est ici le *supérieur naturel*, parce qu'il est naturellement dans une *moindre dépendance ;* cependant, il peut arriver que le besoin soit plus grand dans celui qui paie un service

que dans celui qui le vend ; de là vient que l'indépendance et la supériorité peuvent changer quand l'association est volontaire (632). C'est ainsi que nous voyons souvent le *soldat*, c'est-à-dire, le militaire à la *solde*, devenir, même légitimement, le supérieur de ceux pour qui il *fait* la guerre ; un instituteur payé devient le supérieur de ceux à qui il procure l'instruction ; mais ce sont là des exceptions à la règle générale, d'après laquelle celui qui travaille pour un salaire est dans une plus grande dépendance que celui qui donne le salaire : car il est généralement plus facile de trouver des hommes qui ont des *forces* physiques que d'en trouver qui ont des *richesses*.

ARTICLE II.

DE LA SOCIÉTÉ CONJUGALE.

§ 1.

SA NATURE ET SA NÉCESSITÉ.

SOMMAIRE.

1514. Cette société est voulue par le Créateur ; — 1515. elle n'est pas obligatoire pour tous les hommes ; elle empêche d'autres biens, elle constitue un état moins parfait ; — 1516. elle ne peut jamais être constituée par le droit d'un autre ; — 1517. elle est volontaire dans son origine, naturelle dans sa fin.

1514. Si l'homme, doué d'une nature immortelle, eût été destiné à accomplir *tout seul* sur la terre le grand dessein pour lequel Dieu l'a créé, la sociabilité naturelle se bornerait aux trois formes de la société élémentaire qui pourraient satisfaire à tous ses besoins ; il y aurait la société *domestique*, la société basée sur l'*intérêt*, et la société fondée sur l'*amitié*. Mais le Créateur a voulu accomplir ses desseins sur l'humanité dans le développement successif du temps ; il a voulu accorder à chacun des mortels une partie minime de cette durée ; de là vient aussi qu'il a donné à la raison, aux affections, aux sens, à l'organisme, des mouvements tels que, sans porter atteinte à la liberté humaine, il fait en sorte que l'homme se perpétue sans cesse en de nouveaux individus, et ranime ainsi la vie qui va sans cesse dépérissant en lui-même. La raison de l'homme lui dit qu'il est infiniment supérieur au reste de la création ; elle lui fait comprendre que Dieu a voulu qu'il y ait toujours des hommes qui puissent rendre gloire au Créateur en contemplant les merveilles de la création, car l'homme est sur la terre le seul être capable de les comprendre et de les admirer ; n'étant pas immortels, il faut que les hommes puissent se propager indéfiniment. L'organisme aussi nous indique la volonté du Créateur : c'est à cette fin qu'il a établi la diffé-

rence des sexes, la passion mutuelle et la sympathie d'un sexe pour l'autre, la tendance qui les porte vers le plaisir des sens.

L'homme comprend donc que la propagation de son espèce entre dans le plan du divin Ouvrier, et qu'elle est un des nombreux *moyens* par lesquels l'homme peut concourir à la réalisation du plan divin ; comme la propagation de l'espèce humaine est nécessairement liée à un certain genre de société particulière, nous pouvons en conclure que cette société aussi est voulue par le Créateur pour un dessein déterminé (*a*).

Voilà donc une fin déterminée qui forme une société particulière entre deux créatures humaines, société qui a ses limites déterminées dans une cohabitation perpétuelle. Examinons plus en détail la fin, la nature, les lois, l'autorité, les effets de cette société ; il est peu de matières où il importe davantage de bien définir les idées ; aucune partie du droit naturel n'exerce une plus grande influence sur les actions de l'homme, aucune ne produit des conséquences plus graves et plus durables.

1515. Voyons donc comment la nature raisonnable de l'homme préside à l'union des époux. Et d'abord, avant de contracter cette union, les époux étaient-ils *obligés* de former la société conjugale? Nous avons dit que le mariage est *un* des moyens voulus par le Créateur pour l'accomplissement de la fin qu'il a eu en vue (1514) ; mais c'est un moyen relatif aux individus : pour tel individu il est un moyen, pour tel autre il est un obstacle à la fin : « certaines âmes se sentent comme rabaissées par les vulgaires affections du père et de l'époux ; » c'est l'idée d'un poète (*b*) ; elles n'auraient plus ni assez de loisir, ni assez de liberté d'esprit pour s'élever aux sublimes contemplations ; elles n'auraient plus cette entière indépendance qui est quelquefois nécessaire pour que le soldat affronte intrépidement les hasards de la guerre ; elles ne peuvent avoir ce parfait désintéressement qui serait dans un père l'abandon de sa famille, ce mépris de la mort qui porte le célibataire catholique à se dévouer héroïquement dans les hôpitaux des pestiférés. Au surplus, et c'est ce qui prouve avec plus d'évidence encore que le mariage n'est pas une obligation universelle, quand un homme ne peut pourvoir suffisamment à sa propre existence, peut-on supposer que le Créateur lui ordonne de faire d'autres hommes les innocentes victimes de sa pauvreté, au risque de mourir tous de faim et de misère? Il est donc évident que la nature et son

(*a*) Nous disons que la propagation de l'espèce est *un* des nombreux moyens donnés à l'homme pour qu'il concoure à la réalisation des desseins de Dieu. Les ennemis du célibat, fort nombreux parmi les protestants et les autres incrédules du dernier siècle, suivant en cela les erreurs des anciens hérétiques, ont voulu conclure de la *faculté propagatrice* au *devoir universel* de la propagation. M. Damiron a généralisé l'argument ; mais il a montré par là combien cet argument est faux et ridicule : il prétend, par les mêmes raisons, que tous les hommes doivent être *mineurs, fondeurs, serruriers*, etc., puisqu'ils ont tous la capacité de l'être [VIII] ; ce philosophe veut bien admettre cependant qu'on puisse exercer tous ces métiers par des *représentants*, des *substitués ;* mais les adversaires du célibat sont plus rigoureux, et n'admettent pas la *substitution* dans leur théorie.

(*b*) « . . . . avvilito
Fra gli affetti di padre e di marito. » (Tasso).

auteur n'imposent pas à tous les hommes l'obligation d'entrer dans la société conjugale.

Ce n'est pas tout : le mariage entraîne à sa suite des passions véhémentes, des désirs violents, des devoirs matériels qui semblent naturellement devoir attacher la volonté humaine au bien sensible (182). Aussi, dans la condition actuelle de l'humanité, l'état du mariage est, de sa nature, un état moins parfait que l'état de virginité ; par conséquent, quand cet état n'est pas une nécessité pour l'homme, il ne peut être obligatoire ; or, cet état n'est une nécessité, ni pour l'individu qui peut vivre sans l'embrasser, ni pour la société à laquelle le développement excessif des mariages peut même être quelquefois nuisible (1118). La société conjugale ne peut donc être universellement obligatoire ; et comme, dans le cours ordinaire des choses humaines, un honnête et digne célibat est un état plus parfait que le mariage, celui-ci ne peut être non plus un devoir pour un individu en particulier.

1516. La société conjugale peut-elle devenir obligatoire par suite d'un *droit prépondérant?* il est évident que ce droit ne peut être qu'un droit de l'individu ou un droit de la société ; or, dans ce qui appartient à l'ordre universel de la nature, les individus sont tous égaux (354); et comme le mariage appartient à cet ordre universel de la nature, il s'ensuit que si un fait *volontaire* ne vient pas rompre cette égalité, et si la volonté ne s'impose pas à elle-même une obligation, aucun individu ne peut avoir en cette matière un droit prédominant. D'un autre côté, la société ne jouit pas non plus d'un droit semblable : elle doit procurer le bien social des individus *existants*, elle ne peut forcer ses membres à donner l'existence à de nouveaux individus (1114). La société conjugale ne repose donc sur aucune obligation antérieure ; elle appartient, par sa formation, à la catégorie des sociétés *volontaires*.

1517. Mais si cette société est volontaire dans sa formation, les associés ne sont pas libres pour cela d'apposer les conditions qu'ils veulent à leur contrat de société ; la société des époux a une fin spéciale qui lui est imposée par la nature ; les associés *doivent* ici vouloir cette fin, et user des moyens qui la font atteindre ; l'apposition de toute condition contraire à cette fin et à ces moyens serait une violation de l'ordre naturel. Les hommes sont libres de vouloir ou de ne pas vouloir la société conjugale : mais ils ne peuvent la vouloir, sans vouloir en même temps ses conditions et ses conséquences *naturelles*, sous peine d'enfreindre la volonté du Créateur (112). Vouloir un contrat sans vouloir ses conditions naturelles, c'est vouloir une créature indépendante du Créateur, c'est vouloir le désordre.

L'union conjugale est donc une société *volontaire* dans son *origine*, mais *naturelle* dans sa fin. Cette fin nécessaire doit déterminer certaines lois également nécessaires, auxquelles les époux sont essentiellement soumis, sans pouvoir y opposer aucune exception. Pour connaître les lois de cette société, il faut donc préalablement connaître sa fin.

§ 2.

FIN DU MARIAGE; SES LOIS.

SOMMAIRE.

1518. Fin du mariage dans l'ordre naturel; — 1519. sa fin dans l'ordre spirituel. — 1520. Le mariage est une société domestique, — 1521. une société entre amis; — 1522. ses lois naturelles sont : liberté dans l'action de s'associer; — 1523. tendance efficace vers la fin : indissolubilité, secours matériels et réciproques. — 1524. Un mot sur les droits naturels en matière de succession. — 1525. Droit d'aînesse. — 1526. Monogamie.

1518. La fin du mariage, nous l'avons vu, est de perpétuer l'humanité sur la terre, d'y perpétuer la seule espèce d'êtres qui soit douée d'intelligence. C'est là un *fait* tellement évident que, malgré les passions, il a été impossible de nier cette fin naturelle du mariage. Arrêtons-nous un instant à contempler la noblesse, l'importance, l'étendue de cette fin.

L'homme ne peut évidemment exister sans une nature déterminée, et sans les propriétés essentielles qui découlent de cette nature : l'homme est un être raisonnable, et, par sa raison, il est fait à l'image de Dieu, il représente sur la terre l'infinie intelligence; c'est pour cela que l'homme est, pour ses semblables, un objet de vénération, et que dans la main du Créateur, il est un noble instrument qui doit se présenter de lui-même pour réaliser les desseins de Dieu (112, 273); l'homme est donc essentiellement un être moral; il vit dans l'ordre moral comme dans son élément, bien que l'ordre matériel lui fournisse les organes et les objets dont il a besoin, pour exercer et développer ses facultés (45).

1519. De là vient que la fin dernière de la société conjugale, d'après le vœu même de la nature, est une fin spirituelle, une fin qui appartient à l'ordre spirituel, bien que le but immédiat de l'association soit la procréation des enfants dans l'ordre naturel; c'est pourquoi tous les peuples non égarés par l'erreur et le sophisme, ont placé le mariage sous la protection de la divinité [CXXXIV]. La fin dernière du mariage est donc une fin spirituelle, parce qu'il tend à produire un *homme*, parce que cet homme est destiné à mener une *vie raisonnable et sociale*, parce que cette vie doit être employée à l'*exécution* des desseins de Dieu, et qu'elle doit aboutir nécessairement au terme bienheureux où elle devient immortelle dans le sein de l'éternel amour (36, 309). Or, si la fin de la société naturelle des époux appartient à l'ordre spirituel, et si c'est la fin qui détermine et spécifie une société quelconque, avec sa nature et ses lois (442), il est clair que les lois principales qui déterminent les droits et les devoirs de la société conjugale, devront être établies sur des éléments moraux, et qu'elles devront tendre avant tout à mettre en sûreté le but principal de la nature (*a*).

(*a*) On peut consulter à ce sujet Vico, *Scienza nuova*, t. I, p. 78. Napoli, 1826. Cet auteur

1520. Avant d'en venir à cette détermination des lois du mariage, faisons encore quelques remarques qui éclairciront l'idée que nous devons nous former de cette espèce de société. Le mariage, nous l'avons vu, est une société essentiellement libre dans son origine, mais qui a une fin invariablement fixée par la nature; cette fin exige nécessairement une cohabitation d'une certaine durée : en effet, combien de temps l'enfant ne reste-t-il pas privé de la plénitude de sa raison, et ne semble-t-il pas, dans sa folâtre insouciance, déraisonner au lieu de raisonner et ne rien prendre au sérieux! que d'années avant qu'il parvienne à agir constamment *avec raison* et *par raison* (329)! Or, quand deux personnes s'engagent, par contrat, à propager l'espèce humaine, il est évident que ce contrat ne comprend pas seulement la procréation d'un bipède organisé, mais qu'il renferme surtout la volonté de donner le jour à un être moral, de développer dans l'âme de l'enfant les germes de la vie morale, les germes de la vérité, de l'honnêteté que Dieu y a déposés, et d'y inculquer profondément les principes qui doivent être un jour la règle de son activité morale. Nous avons donc ici un *fait associant* qui exige une certaine durée en lui-même et dans la société qui en résulte (612); ce *fait* impose par là même aux époux, et cela d'une manière constante, les devoirs universels de toute société; le mariage sera donc naturellement une société domestique, soumise aux lois individuelles de la justice et de la bienveillance, appliquées ici d'une manière spéciale; l'acquisition des biens matériels, des biens moraux, et la tranquille jouissance des uns et des autres, forment ici le but *naturel*, il est vrai, mais un but *secondaire* de la société conjugale; ce but est proprement la fin de la société naturelle (447); et comme le mariage est, d'une manière toute spéciale, une société naturelle, il en résulte que le mariage tend d'une manière toute spéciale aussi, à la possession de ces trois sortes de biens (464).

1521. Au surplus, la fin propre de l'union conjugale, dans le vœu de la nature, est très-éloignée du sentiment de l'intérêt personnel : cette société fait que deux personnes, d'abord indépendantes l'une de l'autre, s'accordent à donner l'existence à une troisième personne, à la développer, à la perfectionner, et tout cela aux dépens de leur propre travail, de leurs peines; elle tend donc à produire, ou plutôt elle suppose une grande intimité entre ces personnes, une grande égalité, une parfaite amitié; la société conjugale est, par conséquent, de sa nature, une société d'amis; cela résulte immédiatement de l'union des époux.

1522. Ainsi, pour résumer ce que nous venons de dire, la société conjugale est une société *volontaire*, elle tend à la *propagation* de l'espèce, elle est *complète*, elle unit des *amis*, elle a une fin *spirituelle;* ces éléments divers nous donneront les différentes lois de cette société.

Si cette société est *volontaire*, il va sans dire que chacun est libre d'y entrer et, par conséquent, de choisir son associé. Mais ce choix doit être

attribue au sentiment religieux le premier commencement de la société conjugale; d'après lui, l'homme veut tout d'abord donner à la femme le culte de ses dieux domestiques.

dirigé par la raison, et quand la raison de celui qui doit faire ce choix est faible, elle doit être guidée par une raison plus expérimentée et plus ferme (573); le libre choix est ici un droit, mais la mûre délibération, la déférence à de sages conseils est une obligation ; de là les devoirs réciproques des enfants envers leurs parents et des parents envers leurs enfants, quand il s'agit du choix des époux ; de là aussi la *nullité* d'un mariage contracté par suite d'une *violence* réelle, ou d'une *erreur* qui porte sur un point essentiel.

1523. Les époux doivent éviter tout ce qui peut rendre incertaine ou impossible l'obtention de la fin de leur société, et par conséquent tout ce qui peut diminuer la force du lien social ou même le dissoudre; l'action sociale ici doit tendre à former l'âme de l'enfant aussi bien que son corps, car elle doit en faire un *homme*. — De là vient que la *polyandrie* est essentiellement contraire à la nature du mariage; de là vient aussi que l'*impuissance*, l'*esclavage*, etc., sont des empêchements naturels de la société conjugale.

Puisque l'union des époux doit tendre à la *propagation* de l'espèce humaine, il faut qu'elle veille également à l'éducation des âmes et au développement des corps; donc, tout au moins, elle ne peut être dissoute avant la fin de l'éducation des enfants; nous traiterons à part l'importante question de l'indissolubilité du mariage.

La société conjugale est une société complète; elle doit faire en sorte que, par l'action sociale, les associés parviennent à l'acquisition des biens spirituels et des biens temporels (462). Il faut donc qu'il y ait une espèce de lien entre ces deux sortes de biens; lien qui a son origine dans l'intention commune de transmettre, pour ainsi dire, sa propre existence à de nouveaux individus (1518); ce lien fait qu'on leur donne aussi les moyens de conserver cette existence; la société conjugale produit donc naturellement une sorte de domaine *social*, qu'on pourrait appeler *haut domaine domestique* (781); le gouvernement domestique a le devoir et le droit de diriger d'après la justice et le bien commun, les choses, les personnes et tout ce que les individus possèdent; or, c'est de ce devoir et de ce droit que nous avons déduit ailleurs les lois de la succession (781).

1524. Mais il y a, dans la théorie de la succession et de l'hérédité, un point que nous ne pouvions aborder sans l'idée préalable du droit domestique : c'est le droit des aînés, le droit d'aînesse (1151). La nature donne-t-elle à l'aîné d'une famille un droit supérieur à celui de ses frères? Il y a des auteurs qui nient que le droit des enfants à l'héritage du père soit un droit naturel; quant à moi, j'avoue que jamais je n'ai pu embrasser une opinion contre laquelle le consentement universel de tous les peuples et l'affection paternelle semblent protester hautement; mais sans m'en rapporter à ces preuves extrinsèques, la raison nous donnera de solides arguments. Le père doit, pour ainsi dire, transmettre à ses enfants son existence propre, il doit laisser après lui des successeurs, qui, comme lui, accomplissent les desseins du Créateur sur l'humanité (1519); il doit donc tâcher de leur conserver

cette existence avec toutes les conditions dans lesquelles elle se trouvait en lui ; c'est pour le père une obligation de leur vouloir, d'une manière toute spéciale, les biens qu'il se souhaite à lui-même ; cet amour de ses enfants a une intensité un peu plus faible, mais sa tendance est semblable à celle de l'amour qu'il se porte à lui-même, car les enfants forment avec le père une unité naturelle (492), et le père doit procurer à ses enfants le bien qu'il se procure à lui-même. Le droit des enfants à l'héritage de leur père est donc un droit naturel ; c'est la nature elle-même qui donne au père, avec une supériorité réelle, le moyen de donner une sanction efficace aux lois domestiques, et d'obtenir ainsi de ses enfants revêches le respect et l'obéissance [CXXXV].

1525. Ces lois se rapportent également à tous les enfants, et l'on ne peut dire que les cadets sont d'une condition inférieure à celle de l'aîné parce que celui-ci était déjà *en possession* quand ils virent le jour. Non, cela n'est pas : la possession ici appartient tout entière au père ; le père, en embrassant l'état du mariage, s'impose l'obligation de pourvoir également à l'entretien de tous ses enfants ; et cette obligation, qui découle naturellement de sa condition de père, l'oblige également, en tant que père, à l'égard de tous ses enfants.

Mais en devenant époux et père, l'homme devient, en même temps, le fondateur et le chef d'une *société domestique*, laquelle est naturellement destinée à se subdiviser en différentes branches et à former des nations (510). Or, la société domestique, comme tout autre être, tend naturellement à conserver son existence et son unité ; si donc un avantage fait à l'aîné est nécessaire pour continuer et perfectionner l'existence et l'unité de la famille, de la société domestique, cet avantage pourra être considéré comme légitime, par la nature même des choses ; c'est là, ce me semble, le fondement le plus assuré du droit d'aînesse ; d'ailleurs, précédant les autres enfants dans l'ordre du temps, l'aîné les devance aussi dans les services qu'il rend au père, dans la protection efficace qu'il donne à ses frères, et c'est ainsi qu'il assure l'existence de la famille ; l'avantage accordé à l'aîné est, en réalité, un avantage accordé à toute la famille ; cette disposition est donc honnête et légitime. Toutefois, il faut avouer que la nature donne ici plutôt le *fondement* d'une disposition *positive* de la loi, qu'une disposition immédiate et certaine (*a*).

1526. Le mariage est donc une *société entre amis* (1509) ; il implique donc aussi la loi de la *perpétuité*, et la loi qui commande de se faire des sacrifices réciproques, d'où résulte immédiatement la *monogamie ;* le don qu'on se fait mutuellement de soi-même ne serait pas *absolument réciproque*, s'il n'admettait cette conséquence ; l'intimité aussi ne serait pas parfaitement mutuelle. La *polygamie* simultanée n'est pas précisément contraire à la fin de la société conjugale ; elle est contraire à une propriété qui découle

(*a*) Si l'on veut étudier cette matière à fond, on peut consulter les *Opuscules* du professeur Orioli, dont la *Civiltà Cattolica* a rendu compte ; 1re série, vol. VIII, p. 662 et suiv.

de cette fin, à cette propriété qui fait de la société conjugale une société fondée sur la plus intime amitié (*a*).

§ 3.

DU DIVORCE.

SOMMAIRE.

1527. Le mariage est un contrat entre des êtres raisonnables. — 1528. Ce n'est donc ni la passion, ni l'appétit qui peuvent être sa règle. — 1529. L'indissolubilité du mariage est de droit naturel; elle est exigée par l'inclination même des époux, par la perpétuité des besoins de la société conjugale, par le bien de la société politique; — 1530. le divorce est l'effet d'un désordre. — 1531. Double erreur de Bentham. — 1532. Relations logiques du divorce avec le protestantisme, le socialisme et la théorie du suicide; — 1533. les erreurs en cette matière, viennent, pour la plupart, du principe *utilitaire*. — 1534. Objections et réponses; l'infidélité conjugale; — 1535. impossibilité d'atteindre la fin du mariage; — 1536. danger qu'il y a de voir se multiplier l'homicide. — 1537. Résumé de notre théorie sur l'indissolubilité du lien conjugal; — 1538. l'institution du mariage éprouve le besoin de s'appuyer sur la religion.

1527. Nous venons de dire que l'indissolubilité du mariage est une loi naturelle : il nous faut développer davantage cette importante matière. On peut considérer l'union conjugale au point de vue de la raison ou au point de vue des sens, avec l'œil de l'homme ou avec celui de la brute ; emporté par un aveugle instinct, l'animal agit pour une fin qu'il ne connaît pas (18, 20); la Providence conservatrice l'y mène par le seul mobile de la sensibilité ; l'homme, au contraire, l'homme que la raison éclaire et guide, peut connaître la fin de la société conjugale ; il peut et doit diriger par son libre arbitre les mouvements de l'instinct et de la nature. Personne évidemment ne mettra en doute quelle doit être ici la règle, la raison ou l'instinct ; personne ne niera que c'est la raison qui a le droit d'imposer ici des lois à l'instinct (147) ; personne ne voudra faire, pour le mariage, une exception à la règle générale qui préside à tous les actes posés par l'homme.

1528. Cette première considération générale nous fait comprendre tout d'abord la vraie origine et en même temps la faiblesse des arguments par lesquels plusieurs s'efforcent de prouver la légitimité du divorce ; ces publicistes s'appuient sur les passions, sur les appétits, sur lesquels un être raisonnable peut et doit exercer l'empire de sa volonté et l'irrésistible ascendant de sa liberté ; sans l'avouer et peut-être sans se l'avouer à eux-mêmes,

(*a*) « La famille et la patrie sont des idées toujours associées en Europe... il n'en est pas de même en Orient et dans les pays où règne la polygamie ; dans ces pays, l'amour est immoral, et chaque maison nous offre le spectacle d'une petite monarchie despotique, etc. » Cantu, *Hist. univ.*, liv. II. On peut voir dans cet auteur un tableau énergique des désordres qu'entraîne après elle la polygamie en Orient. Voir aussi *Giorn. ist. lomb.*, t. IV, p. 342.

ces moralistes partent de ce qu'il y a d'animal dans l'homme; ils supposent que l'humanité peut se laisser conduire par les impressions de la sensibilité. Mais ils ont beau dire, l'attrait de la volupté, l'incompatibilité des caractères, les dégoûts, les désirs, et autres difficultés qui viennent de la sensibilité, tout cela doit être soumis à la domination de la raison, tout cela peut être dompté par celui qui veut se servir des forces morales dont il dispose. Ainsi, l'objection contre l'indissolubilité du mariage, qu'on tire de la différence des tempéraments et des variations de la passion, prouve seulement que l'on doit quelquefois y faire attention, mais ne démontre pas qu'il faille changer les lois que la raison déduit avec certitude des *relations naturelles des faits*, de l'ordre théorique et de l'ordre pratique (100, 103). Celui qui donne à la société des lois extérieures devra quelquefois tenir compte de ces difficultés et de la faiblesse humaine, il pourra *tolérer* bien des misères, bien des abus (1096); mais la conscience individuelle, qui est essentiellement dirigée par la raison, proclamera inexorablement la vérité, et s'opposera ici à toute transaction. Les objections tomberont d'elles-mêmes, une fois que nous aurons nettement établi les lois que la raison impose à la société conjugale.

1529. Que nous dit la raison sur l'indissolubilité du mariage? en laissant de côté les poètes libertins et les romanciers lascifs qui s'appuient généralement sur le principe animal, il n'est, à ma connaissance, aucun auteur qui se dise philosophe, même parmi les infidèles et les incrédules, qui n'admette dans le mariage certains éléments, certains principes d'indissolubilité (*a*). Que dis-je? la passion elle-même qui noue les premiers liens d'amour, affirme et promet solennellement qu'ils seront éternels (368)! Et, en effet, une foule de choses poussent à cette perpétuité : l'enfant qui doit naître et coûter à sa mère de longs mois d'infirmités et quelquefois la vie, exige qu'on songe en même temps et à la mère pour laquelle cette situation se renouvelle plusieurs fois, et à l'enfant qui est l'objet d'une tendresse rationnelle et instinctive. Si le père ne veut pas la mort de l'enfant nouveau-né, il doit vouloir, lui aussi, que la mère ne l'abandonne pas et ne le prive pas du lait dont l'enfant a besoin et que la nature a donné à la mère. Ainsi, l'organisme et la passion conspirent ici à démontrer le besoin de perpétuité; ce besoin tend à rendre *perpétuel* par sa nature le lien qui, dans l'origine, a été volontaire (623, 632); dans cette tendance, la raison voit une loi de la nature, et en infère que la nature elle-même veut l'indissolubilité du mariage.

Quand les enfants sont élevés et ont achevé leur éducation, ils sont évidemment tenus, en vertu d'une obligation naturelle, à rendre à leurs parents, par une sorte de réciprocité, les soins moraux et physiques dont ils ont été l'objet de leur part; on ne peut nier cette obligation, et l'on comprend par là que la nature elle-même a voulu que l'unité de la famille fût perpétuelle.

(*a*) Bentham lui-même, après avoir développé un grand nombre de raisons, conclut que « le mariage à vie est le plus assorti aux besoins, aux circonstances des familles, le plus favorable aux individus pour la généralité de l'espèce. » *Œuvres*, t. I, p. 109. Ed. Bruxelles, 1840.

Enfin, quand les parents avancent en âge, ils sont sujets à de nombreuses infirmités de corps et d'esprit, qui font que le mari et la femme ont également besoin et de leur secours mutuel et de l'aide de leurs enfants (*a*).

Et qu'on ne dise pas que les époux peuvent renoncer à leurs droits par un divorce volontaire; c'est déplacer la question : nous ne voulons pas ici, à la manière des utilitaires, persuader aux époux que le mariage est indissoluble, parce que cette indissolubilité est utile; nous voulons prouver que l'ordre même de la nature, que la force des choses nous montre l'indissolubilité du lien conjugal comme étant *généralement*, universellement utile, et que, par conséquent, c'est l'auteur même de la nature qui l'a établie (112). On ne peut nier que, dans le cours ordinaire des choses, l'indissolubilité du mariage ne soit nécessaire pour donner aux enfants la vie morale, pour leur conserver l'existence physique; on ne peut nier que sans cette loi rigoureuse, les parents, exposés à rompre les liens les plus sacrés, seraient eux-mêmes dénués de tout secours, alors qu'ils en auraient le plus besoin.

Ces considérations se rapportent surtout aux *individus* qui contractent mariage; mais la société conjugale ne borne pas ses effets aux seuls contractants : c'est par elle que s'établissent entre les diverses familles de nombreuses relations d'affection et d'intérêt. Si c'est une insulte sanglante de chasser de sa maison l'hôte innocent qu'on a reçu (*b*), ne sera-ce pas une offense plus grave encore de chasser du toit conjugal ce cher associé qui a été choisi pour cette grande fin de donner à l'humanité des intelligences nouvelles, à la divinité de nouveaux coopérateurs, au monde de nouveaux maîtres? Chasser indignement de sa maison celui qui a reçu la communication de nos plus secrètes confidences, de nos plus chers intérêts, de la plus intime familiarité (1519); chasser ainsi une personne qui perd par là sa réputation, son honneur, et d'autres biens qu'elle ne récupèrera jamais, un semblable affront n'est-il pas fait pour diviser à tout jamais les familles? Le divorce est donc un grand obstacle à l'union des diverses familles; c'est un germe de dissolution pour la société politique, dans laquelle les mariages introduisent un élément naturel d'unité en mêlant le sang des races diverses (*c*). L'honnêteté publique a tout à perdre quand on admet une séparation qui est tout à la fois un stimulant et un palliatif pour l'infidélité conjugale; or, l'homme étant *naturellement* destiné à vivre dans une société politique, et celle-ci ne pouvant être prospère que par l'union des sentiments et des volontés (943,

(*a*) « In questa politica fisiologia, la famiglia si commincia col matrimonio, si prosegue colla educazione e si finisce coll' assistere alla vecchiaia. » Romagnosi, *Istituz. di civ. filosof.*, t. I, p. 431; t. VI, c. 3, § 3.

(*b*) *Turpius ejicitur quam non admittitur hospes.*

(*c*) « La polygamie, en rompant le lien de la tendresse conjugale, affaiblit en même temps le lien de l'amour paternel, et par là même l'intérêt que le citoyen prend à la conservation de l'Etat; les idées de patrie et de famille, toujours séparées chez les peuples asiatiques, lorsque la première ne manque pas complétement, étaient toujours unies chez les peuples civilisés de l'Europe; l'attachement à la famille enfantait l'amour de la patrie; le meilleur père de famille était toujours le meilleur citoyen. » Heeren, *De la politique et du commerce des peuples de l'antiquité*, t. I, p. 78. Paris, Didot, 1830.

1031) et par l'honnêteté publique, le divorce sera nécessairement une institution tout à la fois contraire à la nature et à la société.

1530. Le droit de l'individu, celui de la famille et celui de la société repoussent unanimement la dissolution de l'union conjugale. L'histoire et les faits viennent encore corroborer nos principes. Un fait remarquable et universel, c'est qu'à mesure qu'une nation avance dans la voie de la corruption et du crime, la multiplicité et la facilité des divorces augmentent dans la même proportion ; les sociétés modernes comme les sociétés antiques nous offrent le même phénomène (*a*). La raison en est évidente : c'est que plus un peuple est corrompu, plus il est incapable de dominer par la force de la raison les passions et les appétits qui changent sans cesse d'objet (147, 792); plus aussi il sera incapable et de former avec sagesse des unions assorties, et d'en supporter les charges inévitables, et d'y persévérer avec constance, avec amour, avec courage; aussi, plus la corruption augmente, plus le nombre des divorces atteint un chiffre effrayant. Or, la corruption des mœurs répugne également à la raison et à la nature; le divorce est donc de lui-même contraire à l'une et à l'autre; je dis, *de lui-même*, car je n'entends pas parler ici des droits que peut avoir l'autorité politique de le *tolérer*; nous en avons dit un mot ailleurs (1096); le bien public peut exiger qu'on tolère quelquefois des maux particuliers, mais cette considération ne peut jamais rendre bon ce qui est intrinsèquement mauvais ; l'individu doit considérer cette tolérance sociale comme la simple rémission d'une peine méritée, et non comme la concession d'un droit réel.

1531. Ainsi, la raison et la nature condamnent également la dissolution de la société conjugale; la perpétuité du mariage est une loi de la nature : elle ne tombe pas sous le choix de l'individu, elle n'est pas du ressort de la justice sociale. Quand Bentham nous dit, parmi les objections qu'il accumule en faveur du divorce, qu'il serait absurde de donner au contrat de mariage la forme suivante : « Il ne me sera pas libre d'être quitte de toi, dussions-nous arriver à nous haïr autant que nous nous aimons à présent » ; quand cet auteur invective contre le législateur qui rend indissolubles ces nœuds du mariage, qu'on forme d'ordinaire avec si peu de réflexion et de maturité (*b*); tout ce que nous pouvons dire, c'est que le publiciste anglais part d'un faux principe et raisonne d'après une fausse hypothèse. En effet, il est faux que la nature n'impose ici aucun devoir et que cette obligation de la perpétuité du lien conjugal résulte uniquement du plaisir, de l'intérêt ou des lois positives, et l'on suppose à tort que l'amour et la haine sont, pour l'homme, des actes nécessaires, des passions inévitables. Quand les lois positives maintiennent les droits de la nature, le repos des familles, le bonheur et l'unité morale de l'Etat, en garantissant l'indissolubilité du mariage, elles considèrent le contrat matrimonial comme un contrat de société, dont les obliga-

(*a*) Sur l'épouvantable corruption ancienne et la multiplicité des divorces à Rome dans les temps anciens, voyez les *Annales de phil. chrét.*, t. VIII, p. 30.

(*b*) *Œuvres*, t. I, p. 110. Bruxelles, 1840.

tions sont déterminées par la nature ; elles voient dans les contractants des hommes qui ont la raison pour les guider, les fortifier, dans l'accomplissement de leurs devoirs, dans la lutte contre les passions ; elles procurent à l'homme un grand bienfait : car en lui faisant entrevoir l'indissolubilité des liens conjugaux, elles veulent le prémunir contre l'aveugle impulsion de la passion et la trop grande légèreté du choix.

Si le raisonnement de Bentham valait quelque chose, nous ne pourrions nous imposer aucun devoir, ni contracter aucun engagement contre lequel nos passions pourraient s'insurger un jour ; un jeune homme courageux et ardent ne pourrait plus s'enrôler sous les drapeaux qu'à la condition expresse de pouvoir les déserter dès que le courage lui manquerait ; un juge ne pourrait siéger dans un tribunal qu'à la condition d'écouter quelquefois sa passion et de violer la justice. Toutes les conditions humaines, toutes les professions ont des devoirs à remplir ; dans toutes, il y a des obstacles, des dangers, des désagréments, des sacrifices ; ceux qui embrassent ces conditions doivent en subir les conséquences nécessaires. Si, même dans les professions qu'on doit suivre contre son gré, c'est une obligation d'en accepter les inconvénients naturels, pourquoi faire une exception pour le mariage, pour une société, pour une condition dans laquelle on n'entre que par l'effet d'un libre choix ? Non, en contractant leur union, les époux ne supposent pas l'absurde condition imaginée par Bentham ; ils considèrent avec leur *raison* toutes les relations morales, sous une forme universelle ; ils savent très-bien que les devoirs qu'ils s'imposeront à un jour donné, seront perpétuels, car ils savent que la *raison* ne détruit pas le lendemain ce qu'elle a fait la veille ; c'est pour cela qu'ils s'engagent à user de la force de leur libre arbitre contre les assauts de la passion ; ils ont une entière certitude que l'homme, ayant le devoir d'être bienveillant envers les autres hommes, ne se verra jamais dans la nécessité de haïr un de ses semblables.

1532. On doit remarquer que le raisonnement que font ici nos adversaires est le même que celui par lequel ils veulent établir que l'obligation de pratiquer la religion de la société ne peut pas être perpétuelle (*a*) : car, disent-ils, on ne peut être assuré que nos convictions religieuses seront les mêmes dans l'avenir que dans le présent (1311). On voit aussi comment l'on rencontre ordinairement le divorce, la liberté conjugale, là où la réforme a établi la liberté religieuse ; par l'une on relâche les liens politiques, par l'autre on porte atteinte aux liens domestiques ; il est presque également absurde de vouloir vivre perpétuellement avec les mêmes personnes, soit dans la société domestique, soit dans la société politique. La révocation du mandat dans le système du Contrat social, et la révocation du consentement dans l'hypothèse du divorce, sont fondées sur le même principe, à savoir, que personne

(*a*) Le scepticisme n'est pas seulement une philosophie spéculative, c'est une doctrine pratique : on voit ici comment l'application de ce système est une source de désordres et de calamités pour toutes les espèces de sociétés et dans un ordre quelconque de choses ; dès qu'on admet un principe universel, il faut bien pouvoir l'appliquer à toutes les relations des êtres.

ne peut être obligé de mener une vie malheureuse. Le même principe pourrait légitimer aussi la rupture de l'unité physique de l'individu, et justifier la doctrine du suicide, d'après les idées des épicuriens (276).

1533. Renversez le principe et vous renverserez par là même toutes ces funestes conséquences; dites à l'homme que son bien et son bonheur consistent à vivre d'après l'ordre de la nature; dites-lui qu'il peut toujours se conformer à cet ordre, parce qu'il a le libre arbitre; qu'il peut toujours le connaître, parce qu'il a la raison, et que la raison lui impose évidemment le précepte de conserver l'unité individuelle, domestique, politique, sociale, universelle, religieuse, l'unité en tout sens et toujours; car la nature a fait le corps pour l'âme, les époux pour la famille, la société pour l'ordre, l'intelligence pour la vérité.

1534. Comme nous l'avions prédit, les objections tombent maintenant d'elles-mêmes : quand on nous dit que l'infidélité aux clauses du contrat peut faire résilier le contrat par la partie lésée; que cela est vrai pour tout contrat, et doit l'être par conséquent pour le contrat matrimonial; nous répondons qu'il faut distinguer : que cela est vrai pour les contrats où l'intérêt d'un tiers n'est pas engagé, mais que dans le cas où les intérêts d'un tiers peuvent être compromis, aucune justice humaine ne permet la résiliation du contrat. Deux marchands s'associent-ils, et s'engagent-ils ensemble à fournir des vivres à une armée? il est évident que si l'un manque à ses engagements, il ne s'ensuit pas que l'autre soit libéré de l'exécution de sa promesse. Dans le mariage, les deux époux s'engagent à procurer à leurs enfants l'éducation physique et morale, à la société de bons citoyens, à Dieu des adorateurs fidèles; les intérêts de la famille, de la société, de la religion sont tous engagés dans la perpétuité de l'union conjugale.

1535. Quand on vient nous dire que, *dans plusieurs cas*, l'indissolubilité du contrat est opposée à la fin même du mariage, et que, par conséquent, cette propriété du contrat serait contraire à la nature elle-même; nous répondons que la perpétuité de l'union matrimoniale vient d'un besoin *universel* de l'espèce humaine qui ne peut être heureuse sans cette perpétuité; or, nous ne devons pas confondre avec cette fin *universelle*, la fin *particulière* des contractants; ceux-ci en s'unissant veulent leur bien particulier; mais la nature veut assurer à tous les mariages l'honnêteté et le bonheur : pour obtenir ce résultat, il faut qu'elle ôte aux époux tout espoir de rompre jamais le lien conjugal; la possibilité du *divorce* serait une continuelle incitation à violer toutes les lois conjugales, et par conséquent, il est *essentiellement* et constamment contraire à la fin universelle de la nature, tandis que l'*indissolubilité* ne s'oppose à l'intention de la nature qu'*accidentellement* et dans certains cas *particuliers*.

1536. Et qu'on ne dise pas que ces nœuds indissolubles sont une terrible tentation pour les époux de les rompre par la mort. Cet argument ne prouve rien, ou il prouve trop. La tentation n'est pas une raison; tout héritage à recevoir est une tentation pour les héritiers; entre deux rivaux, la gloire de l'un est une tentation pour l'autre; l'empire est une tentation pour tous ceux

qui y prétendent : il faudrait donc supprimer l'héritage, la gloire, l'empire, etc. Où irions-nous avec de semblables raisonnements ? Non, la raison, l'éducation, la loi, la conscience, la perspective du châtiment offrent mille moyens de résister à toutes ces tentations ; ces mêmes moyens font disparaître les dangers qu'il peut y avoir pour les époux dans leur indissoluble union. D'ailleurs, la séparation de corps, autorisée par toutes les législations, ne suffit-elle pas pour couper court à tous les inconvénients possibles et pour protéger efficacement les malheureuses victimes de l'inconduite et du vice [CXXVI] ?

1537. Résumons, en peu de mots, la doctrine que nous venons d'établir : les lois de la nature empruntent toute leur force obligatoire à la volonté du Créateur ; elles ne peuvent être connues par nous dans l'ordre de la raison, si ce n'est en tant que nous y trouvons le bien de nos relations naturelles (107) ; or, même les partisans de la légitimité du divorce reconnaissent que, dans l'état normal de l'humanité, la perpétuité de l'union conjugale est requise pour assurer son bonheur ; qu'elle est requise parce qu'elle assure l'éducation physique et morale des enfants, parce qu'elle ôte aux époux la convoitise d'une compagne plus agréable, parce qu'elle donne aux intérêts de la famille des administrateurs plus soigneux et plus unis, parce qu'elle enlève aux inimitiés de famille l'occasion de se produire, ce qui contribue grandement au bien public, etc., etc. On peut donc conclure que la perpétuité du mariage est réclamée par la nature.

Cette loi est sujette à des inconvénients, sans doute : mais quelle est la loi qui n'en a point? Si le propre de la loi est de lier la liberté, il est évident qu'il doit se manifester contre toute loi, une certaine réaction de la passion ; cette réaction vient de la corruption de la nature, d'un désordre réel, puisque la raison nous montre que la loi de la perpétuité est essentiellement raisonnable et repose sur l'ordre même des relations humaines.

Sans doute, l'observation de cette loi exige dans l'homme du courage et de la vertu : mais aussi sa violation entraîne après elle des dommages considérables et universels ; il est naturel que pour obtenir une fin élevée, les moyens soient difficiles et quelquefois pénibles, mais la nature qui impose la loi fournit aussi les moyens de l'observer, car elle nous a donné la raison et la liberté.

1538. Si ces moyens semblent trop faibles et peu proportionnés à la difficulté de la loi, nous en conclurons, comme nous l'avons fait en parlant de la difficulté du gouvernement social (1036), nous en conclurons que la nature exige, pour son dernier perfectionnement, l'influence de la religion ; que l'union conjugale est soumise à des lois naturelles telles, qu'elles ne seront observées parfaitement que sous l'influence de la vérité divine, et par le secours des préceptes religieux ; la religion ici doit fortifier et perfectionner la nature.

C'est pourquoi, dans la société chrétienne à laquelle Dieu a destiné l'homme, le lien conjugal acquiert une force nouvelle, une perpétuité, une indissolubilité telle, que l'indissolubilité purement naturelle paraît faible

et imparfaite, en comparaison de l'obligation que la religion vient ajouter ici [CXXXVII].

ARTICLE III.

INFLUENCE DE LA SOCIÉTÉ SUR LE MARIAGE.

SOMMAIRE.

1539. Toutes les autres espèces de société peuvent influer sur le mariage ; — 1540. la société domestique donne occasion aux empêchements de mariage, pour cause de parenté en ligne directe, — 1541. en ligne collatérale, — 1542, et pour cause d'affinité. — 1543. Ces empêchements sont introduits dans la société concrète par l'autorité suprême, — 1544. sans que celle-ci ait le droit de former proprement la société conjugale. — 1545. Le mariage subit naturellement l'influence de la religion. — 1546. A qui il appartient de régler la société conjugale et de protéger les enfants ; — 1547. l'autorité politique peut régler les *effets civils* du mariage, mais elle ne peut rien décider quant à l'*essence* du lien matrimonial. — 1548. Aperçu philosophique sur les divers *empêchements* de mariage ; — 1549. les lois positives les déterminent en détail.

1539. Le suprême Ouvrier a établi une admirable unité, une parfaite harmonie dans toutes les parties de l'univers ; il les a toutes unies par des relations mutuelles et plus ou moins intimes selon la nature des êtres ; de là des lois plus ou moins urgentes qui déterminent tous leurs mouvements. Il ne faut donc pas s'étonner qu'outre les lois que nous avons déduites de la nature même de la société conjugale, il y en ait d'autres encore qui résultent de ses relations avec les autres sociétés naturelles ; examinons maintenant ces lois qui découlent des relations sociales des époux, et assurent la conservation de l'ordre moral dans cette direction de l'activité humaine.

L'homme peut faire partie de trois espèces de sociétés durables ; il peut être membre d'une société domestique, d'une société politique ou d'une société religieuse ; la fin *propre* des deux premières sociétés, c'est le bon ordre extérieur, toutefois à des degrés divers (448, 724) ; au contraire, la fin de la société religieuse, c'est l'ordre intérieur, c'est la rectitude de l'esprit et du cœur de l'homme, de son intelligence et de sa volonté (1430). Ces fins différentes spécifient ces trois sociétés ; pour atteindre leur fin propre, elles doivent employer certains moyens ; or, il peut arriver que l'emploi de ces moyens soit en opposition avec les obligations des époux. Avant donc de s'unir en mariage, ils doivent considérer attentivement quels sont les devoirs qui leur sont imposés, afin qu'en s'unissant ils n'aillent pas contracter des obligations contraires à celles qu'ils ont déjà, des obligations qui par là même deviendraient *illicites* et *nulles* (624). Or, y a-t-il dans les trois sortes de sociétés dont nous venons de parler, des relations et des devoirs qui peuvent s'opposer à la *licéité* ou à la *validité* du lien matrimonial ? c'est ce qu'il nous faut considérer.

1540. D'abord la société domestique et les relations de famille entraînent naturellement deux graves obligations : *dépendance* à l'égard du chef de la famille, bienveillance et *amitié* à l'égard de ses membres ; quand il s'agit des serviteurs de la famille, leur dépendance vient d'un *fait humain;* quand il s'agit des enfants, elle provient d'un *fait naturel;* dans le premier cas, il peut y avoir mutation ; dans le second, il y a immutabilité (612). Or, nous avons vu que, dans le mariage, il y a parfaite amitié, égalité entre les époux (1521) et comme l'égalité est incompatible avec la dépendance (360), il en résulte qu'entre les relations d'enfants à parents, et celles d'époux à époux, il y a une incompatibilité naturelle, essentielle. On peut encore trouver, avec les physiologistes, d'autres raisons de cette incompatibilité, déduites de l'organisme même : on a toujours remarqué que, même chez les animaux, les individus et les espèces dégénèrent quand il n'y a pas de croisement entre les différentes races (*a*). Mais sans avoir recours à ces diverses considérations physiologiques que quelques-uns se permettent de révoquer en doute, nous nous contenterons de nous appuyer sur un fait naturel incontestable, et qui saute aux yeux de l'observateur le plus superficiel : c'est que, dans le cours ordinaire de la nature, la fécondité cesse dans les parents en même temps qu'elle commence à apparaître dans les enfants ; il est donc évident que les unions entre les parents et les enfants sont contraires à la volonté du Créateur, manifestée par la nature des choses.

1541. Il y a, de plus, des relations d'*amitié* plus ou moins intimes entre les membres d'une même famille; ces relations, jointes aux passions naturelles de l'homme, pourraient, si l'on n'y prenait garde, ôter peu à peu tous ces freins que la nature elle-même a pris soin d'imposer à l'union des sexes (1527). La raison nous dit que plus les personnes sont *naturellement* unies dans une même demeure, dans un même lieu, plus aussi doit être grande leur réserve mutuelle. Or, rien n'est plus naturel que cette communauté d'habitation entre frères et sœurs ; cette communauté devient naturellement moindre à mesure que les familles s'éloignent davantage de la souche commune ; nous voyons par là que la société politique est l'œuvre de la nature, précisément parce que le développement indéfini de la famille rend impossible la réunion de tant d'hommes dans une même société domestique (691). Nous pouvons donc légitimement conclure qu'il y a une opposition réelle entre les relations naturelles de famille, de parenté et les relations conjugales.

Il y a d'autres obstacles encore à cette amitié intime qui doit régner dans la famille ; la jalousie que peut faire naître l'entière possession d'une personne et de ses affections, la jalousie désolerait le foyer de la famille, tout comme dans la possession des biens matériels, le propriétaire exclut tous les autres hommes de l'usage des biens qui lui sont nécessaires ; les rivalités, les luttes, les intrigues, les divisions, tous ces maux, viendraient bientôt fondre à la fois sur les familles, si les unions entre proches parents étaient regardées comme possibles.

(*a*) Bentham. *Œuvres,* t. I, p. 109. Bruxelles, 1840. — Bergier, *Dictionnaire théologique,* art. *mariage.*

1542. On peut faire le même raisonnement par rapport aux relations d'affinité qui unissent certaines personnes : l'affinité est une sorte d'alliance que contracte une personne avec les parents de celle qu'elle a connue en mariage ou dans un commerce illégitime. L'empêchement qui résulte de l'affinité varie d'après les vicissitudes de l'ordre social ; car la continuité et l'intimité des relations de parenté et d'affinité varient d'après les temps et les pays. Quelquefois l'affinité devra imposer la réserve que la parenté commande d'ordinaire plus rigoureusement ; cette loi de réserve qu'impose un *fait* qui, lui-même, résulte d'une relation *naturelle* de parenté ou d'affinité, cette loi peut être regardée comme *naturelle* dans sa substance, bien que ses applications puissent varier.

On voit que, par ces empêchements qu'elle-même oppose aux unions, la nature veut étendre les relations entre tous les hommes ; elle veut que leurs intérêts et leurs affections se mêlent de mille manières, parce qu'elle tend à produire, dans l'humanité, une *société universelle* (1297) ; cette tendance de la nature nous montre aussi, quoique avec moins d'évidence, qu'elle est opposée aux unions entre proches parents ; c'est pourquoi elle plie les passions humaines à ses desseins, et fait en sorte que les sentiments d'amour s'éveillent moins facilement dans le cœur de l'homme à l'égard des personnes avec lesquelles il vit habituellement, qu'à l'égard des personnes que le hasard et les circonstances lui font quelquefois rencontrer.

1543. Les liens de famille établissent donc certaines relations ; la raison qui guide l'homme vers le bien honnête, déduit de ces relations certaines lois naturelles qui prohibent les mariages entre certaines personnes. Comme beaucoup d'autres lois, celles-ci ont je ne sais quel élément indéterminé et variable qui fait que, dans la réalité et au concret, elles ne produisent aucun effet si elles ne sont sanctionnées et déterminées par des règlements positifs (226, 408, 782). C'est donc à la suprême autorité sociale qu'il appartient de fixer ici, comme souvent ailleurs, les limites qui assurent l'exécution des desseins de la nature (979) ; l'autorité, dans cette détermination, doit suivre la direction de la nature et s'appuyer sur elle ; mais elle peut, par elle-même et de son propre chef, rendre obligatoires certaines limites que, sans sa décision, on pourrait franchir, sans violer ouvertement les lois naturelles ; tout comme c'est l'autorité sociale qui fixe, à un jour près, la fin de la minorité, bien qu'avant cette époque déterminée, l'homme puisse avoir naturellement cette maturité de raison qui lui donnerait le droit de régler toutes ses affaires par lui-même.

Quand le pouvoir assigne ainsi des limites certaines, pour la parfaite exécution des droits naturels, il ne fait autre chose que déterminer, à titre d'autorité, le résultat positif d'une collision de droits (742). Supposons, en effet, une famille qui n'a pas de supérieur déterminé ; supposons, en outre, que chacun de ses membres considère par lui-même les faits qui résultent ici de la nature humaine, tels que les dangers des rivalités, des affections excessives, des passions funestes, etc. ; supposons qu'il compare à ces faits le droit qu'il aurait d'épouser sa propre sœur ; ce droit individuel ne devrait-

il pas céder au droit qu'a la famille entière de vivre dans la paix et dans la vertu ? Supposons maintenant qu'il y ait une autorité domestique et qu'elle déclare authentiquement le droit *vif* en cette matière, c'est-à-dire, le droit qui prévaut dans la collision ; supposons, en outre, qu'il y ait une autorité publique qui fasse la même déclaration, parce qu'elle voit, dans des raisons tirées de l'ordre social qu'elle doit sauvegarder, de nouveaux motifs pour faire prévaloir le même droit (1542). Une autorité plus universelle encore, l'autorité de la société religieuse, est chargée de veiller, d'une manière toute spéciale, aux intérêts de la morale et de l'honnêteté privées. Chacune de ces autorités pourra donc, en vertu du droit hypotattique (700), évoquer à son propre tribunal les causes qui sont de sa compétence, et de cette manière, l'ordre des sociétés inférieures et des sociétés supérieures sera d'autant mieux conservé, qu'on pourra sauvegarder tous les droits qui ne sont pas suspendus par la collision.

Faisons encore une autre hypothèse pour mieux éclaircir cette matière. Supposons une seule famille, tout à fait isolée dans le monde, la famille d'Adam, par exemple. Le droit qu'a cette famille à sa propagation, surpasse de beaucoup et pour plusieurs raisons, les inconvénients qui peuvent résulter des alliances entre frères et sœurs ; par conséquent, la cause d'empêchement ne se trouve plus ici, et ces unions, qui dans une société développée seraient contraires à la nature, lui sont conformes dans le cas particulier qui nous occupe ; à peu près comme dans une société plus vaste, la propriété exclusive des terres est de droit naturel, tandis que dans une société élémentaire elle pourrait léser quelquefois un droit plus fort de bienveillance universelle (408). On le voit, le changement ici ne s'effectue pas dans le droit, dans la loi naturelle, mais dans les faits qui sont, pour ainsi dire, la matière du droit, et auxquels la loi naturelle doit être appliquée. C'est ainsi que nous avons, dans les relations qui rattachent la famille à la société politique et à la société religieuse, de nouveaux éléments de droit qui viennent restreindre la liberté individuelle de l'homme dans la formation de la société conjugale.

1544. Pour ne pas paraître en opposition avec nous-même, nous devons nettement distinguer ici deux concepts très-différents : autre chose est autoriser ou prohiber les mariages, autre chose établir des empêchements qui les annulent. De ce que l'autorité politique n'a pas le droit de commander aux individus dans ce qui se rapporte directement à la fin de la nature, en ce qui concerne leur conservation et leur propagation, on ne peut pas en inférer qu'elle n'a pas le droit d'exiger ce que la nature, elle-même, ordonne par rapport à l'observation de la moralité extérieure et sociale ; bien au contraire, nous avons vu que l'ordre et l'honnêteté extérieure sont la fin principale de la société politique. Ainsi, l'autorité politique a le *droit* et même le *devoir* de déterminer ici ce que la nature a laissé de vague et d'indéterminé dans les lois naturelles, tout comme elle a le droit de faire certaines lois de tempérance, quoiqu'elle n'ait pas celui de régler la nourriture des familles. La déclaration authentique d'une loi naturelle, faite par l'autorité compétente, aura donc la force, en certains cas, de rendre les époux inhabiles à con-

tracter, d'annuler l'association, et d'obliger les associés à se séparer : car une société illégitime et mauvaise n'a pas le droit de se maintenir (450). Mais si l'autorité compétente outrepassait ses droits, si elle prétendait, par exemple (*a*), unir les époux d'après la dimension de leur taille, si elle se mêlait, d'une autre manière, de ce qui appartient à la libre action de l'individu en ce qui concerne la conservation inviduelle et la propagation de l'espèce, la nature alors ne commniquerait pas sa force à l'autorité, et les ordres de celle-ci seraient tyranniques et nuls de plein droit. La société politique, considérée en elle-même et comme telle, n'a pas le droit de poser à son gré des empêchements de mariage ; elle peut seulement *déclarer authentiquement* quels sont, en cette matière, les empêchements naturels (*b*).

1545. Il nous faut enfin revenir sur une suppositon que nous avons souvent été obligé de faire : supposons qu'une société politique admette qu'une voix divine a parlé à l'homme, que cette voix est l'interprète infaillible de la vérité morale, de toutes les lois naturelles (1430) ; supposons encore que cette société s'est engagée à recevoir les ordres que cette voix divine lui intimerait dans la persuasion où elle est que ces ordres doivent être essentiellement bons ; nous pouvons, en outre, supposer que cette société forme avec d'autres sociétés, qui sont dans le même cas qu'elle, *une vaste société spirituelle;* il est évident, dans cette supposition, que c'est l'autorité suprême de la société spirituelle qui aura le droit de déclarer à cette association composée de différentes sociétés surbordonnées, ce qui est moralement vrai, ce qui est bon et honnête ; car c'est cette autorité qui doit diriger cette vaste association dans l'ordre spirituel et moral ; c'est elle qui doit lui apprendre ce qui est naturellement honnête ; c'est elle qui doit donner des lois à une société qui a une fin toute spirituelle et divine (1519). A plus forte raison, si cette religion a sanctifié l'union conjugale et fait de cette union un acte religieux, un acte du culte, ce sera la suprême autorité religieuse qui aura le droit et le devoir de régler les formes extérieures du mariage, en tant qu'elles se rapportent à une fin spirituelle.

1546. Or, c'est ainsi que l'Eglise catholique s'est réservé des droits sur les causes matrimoniales, c'est ainsi qu'elle a pris sous sa protection les générations futures : loin de s'arroger des droits qu'elle n'a pas et d'empiéter sur les droits d'autrui, elle réclame seulement le droit commun, le droit qui appartient à l'autorité suprême dans les sociétés hypotattiques (710); de plus, elle veut remplir l'obligation qui incombe à toute autorité supérieure, d'avoir un soin particulier des membres les plus faibles ; ces membres ici sont les enfants à naître. On voit aussi, pour le dire en passant, combien doit paraître sage aux vrais catholiques cette mesure qui prohibe les mariages *mixtes :* tolérer ces mariages, c'est exposer à un péril spirituel évident l'époux catholique et l'enfant à naître de ce mariage ; à l'exception

(*a*) On raconte qu'un jour on donna des conseils dans ce sens au grand Frédéric ; on lui faisait espérer, par ce moyen, une génération de grenadiers qui seraient de vrais colosses.

(*b*) Voir à ce sujet les *Annales de philosophie chrétienne*, t. XVI, p. 210.

de circonstances tout extraordinaires, ces unions doivent être évitées par tous ceux qui savent qu'en formant la société conjugale, l'homme raisonnable doit avoir pour but de donner à son Créateur de *vrais adorateurs en esprit et en vérité* (*a*). Et, comme plusieurs oublient cette fin sublime et le devoir qui en résulte, pour empêcher dans la famille les désordres des supérieurs et la ruine des inférieurs, il a fallu qu'une autorité plus grande les prévînt : cette autorité n'est autre que celle de l'Eglise, qui est destinée à diriger les âmes vers le bien infini, en réglant leurs mouvements intérieurs par le moyen de l'ordre extérieur.

1547. L'Eglise n'empêche aucunement la société politique de régler, par rapport à sa propre fin, les *effets civils* du mariage, car les effets civils sont de la compétence de la seule société politique, qui doit, en les réglant, suivre les principes qu'on doit observer dans tout acte législatif (1075). Mais en déterminant ces effets purement temporels, l'autorité politique ne peut empêcher que l'indissolubilité ne soit exigée par la nature et consacrée par la religion ; bien loin de méconnaître et de transgresser cette loi, une société qui s'est associée, comme telle, à la société spirituelle déclare se soumettre à l'autorité de l'Eglise, d'après les règles de l'Evangile, en tout ce qui concerne la moralité naturelle du mariage, ses cérémonies et ses effets dans l'ordre spirituel, ordre qui est la fin principale de la propagation de l'espèce humaine.

1548. Il nous sera facile, après ce que nous avons dit, de donner, au point de vue du droit naturel, un aperçu général des causes qui peuvent empêcher la société conjugale de se former, soit qu'on la considère en elle-même, soit qu'on la considère dans ses rapports avec la triple société, domestique, politique et religieuse.

I. Considérée en elle-même, la société conjugale est une société *volontaire* (1515) ; sans *consentement* volontaire, il n'y a pas de mariage possible ; l'*ignorance* et la *violence* le rendent également impossible (198).

II. Toute société exige la coopération de ses membres (806) : l'*impuissance* physique ou morale d'atteindre la fin du mariage fait donc que l'association conjugale ne peut exister.

III. Considéré dans ses rapports avec d'autres sociétés, le mariage peut être empêché ou par des obligations qui lient les parties entre elles, ou par les obligations qu'elles ont envers des tiers : dans le premier cas, les relations de *parenté*, d'*affinité*, et d'*honnêteté* naturelle peuvent être un obstacle au mariage, mais à des degrés et sous des points de vue divers (1540) ; dans le second, la tierce personne peut avoir le droit de disposer des actes ou de la personne même, elle peut avoir les droits du maître ou de l'époux ; ces droits antérieurs rendent impossible l'existence d'autres droits conjugaux.

1549. Cette division des empêchements naturels peut très-bien s'appliquer aux empêchements canoniques : il est intéressant et utile de voir comment l'Eglise consacre ici les règles naturelles.

(*a*) Joan. IV, 23.

Nous avons d'abord les empêchements canoniques de rapt et d'erreur (*error*, *raptus*); puis vient l'impuissance (*impotentia*); nous avons ensuite la parenté, l'affinité, le crime et la clandestinité (*cognatio*, *affinitas*, *crimen*, *clandestinitas*); enfin, nous avons la condition, la servitude, l'ordre, la disparité de culte, les fiançailles et le mariage (*conditio*, *servitus*, *ordo*, *cultûs disparitas*, *sponsalia*, *matrimonium*).

Ces empêchements sont une déclaration, une application concrète du droit naturel, qui, en lui-même, est quelquefois général et indéterminé; dans leur concept, il y a, à côté de l'élément naturel, un élément positif, sans lequel il n'y aurait pas une obligation claire et précise, mais seulement une certaine convenance naturelle; nous voyons, par là, que les changements introduits, depuis le commencement du monde, dans les empêchements de mariage, sont des changements introduits non pas dans la loi naturelle, mais dans la loi positive, dans l'élément positif du droit naturel.

ARTICLE IV.

DE L'AUTORITÉ DANS LA SOCIÉTÉ CONJUGALE.

SOMMAIRE.

1550. Après avoir déterminé la nature, la fin, les lois naturelles de la société conjugale, il nous faut expliquer quelle y est l'autorité. Le pouvoir, ici comme ailleurs, résidera dans la personne qui est la plus capable de diriger la société vers sa fin (447, 495, 614). Or, cette fin est multiple, comme nous l'avons dit plus haut; car on peut considérer dans le mariage ou une société *volontaire*, ou la *propagation* de l'espèce, ou une association *domestique*, ou une société *entre amis*, (1520 et suiv.).

1551. Comme société *volontaire*, le mariage peut être une association *égale* ou *inégale*, selon que les besoins, les sentiments, les intérêts des contractants sont eux-mêmes égaux ou inégaux (625); il est évident que la partie la plus faible reçoit naturellement la loi de la partie la plus indépendante. Mais il y a ici, à côté de l'inégalité naturelle de l'homme et de la femme, le lien de l'*amitié* qui établit entre eux une sorte d'égalité, et les oblige à quelque chose de plus encore, au sacrifice réciproque de leur personne (1509). Quelque grande que soit à d'autres titres l'autorité du mari, elle sera toujours tempérée par cette égalité naturelle de l'amitié qui doit, dans les desseins de Dieu, adoucir le joug de l'obéissance, nécessaire dans toute société.

1552. Quand nous considérons le mariage comme une société domestique dont la fin est de satisfaire aux besoins journaliers des associés, comme les plus impérieux de ces besoins sont ceux de la nourriture et de l'habitation, celui qui aura le plus moyen de les satisfaire aura naturellement ici l'autorité et le commandement. De là vient que, chez toutes les nations, sauvages et civilisées, l'autorité domestique appartient à l'homme (*a*). Cependant, chez les peuples civilisés, comme les âmes sont plus sensibles à la force morale, que la société garantit toutes les possessions et que la force matérielle a peu de pouvoir, la prépondérance de l'homme diminue d'autant, et la femme acquiert d'autant plus d'influence que la civilisation est plus parfaite (*b*); il arrive même quelquefois, lorsque tous les biens de la famille lui appartiennent, qu'elle a, en réalité, presque toute l'autorité domestique (513).

1553. Même quand elle est l'arbitre de la famille, la femme n'est cependant jamais *absolument* égale à l'homme, si nous considérons, dans la société conjugale, son élément principal, la propagation de l'espèce. La physiologie pourrait nous donner bien des raisons de cette loi dans l'organisme des deux sexes; sans nous y arrêter, remarquons seulement que chez la femme, la faiblesse native de son esprit la rend ordinairement plus propre aux petits soins du ménage qu'aux grandes entreprises; on ne trouve guère d'amazones dans un sexe ordinairement timide et peu courageux. D'ailleurs, la femme doit nécessairement passer les plus belles années de sa vie, dans les innombrables difficultés de l'éducation des enfants, dans les fatigues de la grossesse, de l'enfantement, de l'allaitement, etc.; elle est donc naturellement, comme femme, moins propre au travail, elle est naturellement dans une certaine dépendance de son mari. Cette dépendance peut être adoucie et comme neutralisée par d'autres éléments, comme nous venons de le voir; mais, naturellement, elle naît de la condition même de sa nature, et de la fin principale de l'union conjugale (CXXXVIII).

Concluons que le mariage, considéré uniquement dans sa fin propre et principale, attribue toute l'autorité au mari; mais comme la société conjugale est, en même temps, une société volontaire, elle doit produire nécessairement des relations domestiques, des rapports d'amitié; de là vient que par le fait de son origine même, l'autorité peut être soumise à certaines conditions, pourvu qu'elles ne soient pas opposées à la fin principale du mariage; elle peut aussi, dans la suite, être limitée par d'autres droits dont peuvent être en possession et la femme et les enfants. C'est ainsi qu'un souverain qui a abdiqué peut se trouver soumis à l'autorité de son fils qui lui a succédé sur le trône; dans les Etats où la loi salique n'est pas encore en vigueur, la reine peut commander à son mari comme à son sujet.

1554. Ainsi, le mariage, envisagé dans la fin qui lui est rigoureusement propre, est une société volontaire-monarchique, et la monarchie ici dépend

(*a*) Voir M. Guizot, *Cours d'hist. de la civil.*, leçons 7 et 8.

(*b*) Le christianisme a donné à la femme la plus grande liberté possible, parce qu'il lui donne de grands droits dans l'ordre moral. V. De Maistre, *Du Pape*, liv. IV, ch. 2.

d'une élection libre qui entraîne après elle des obligations ; la personne est librement choisie, mais l'obligation résulte de la nature même de la société ; considéré dans ses fins secondaires, qui dérivent naturellement de la fin principale, le mariage est une société *mixte* et dépend dans ses formes accidentelles d'une foule d'éléments variables.

ARTICLE V.

DE L'AUTORITÉ PATERNELLE ET DE SES LIMITES.

SOMMAIRE.

1555. Les relations de père à fils sont des relations inégales ; — 1556. limites de l'autorité paternelle ; — 1557. ses limites dans la durée résultent de la communauté d'habitation et des bienfaits, — 1558. de l'éducation et de l'instruction, — 1559. de la génération. — 1560. Limites de sa compétence, — 1561. par rapport aux actes extérieurs dans l'ordre domestique ; — 1562. par rapport aux actes intérieurs dans l'éducation des enfants. — 1563. Devoirs qui s'y rapportent. — 1564. Système chrétien par rapport au développement de la famille. — 1565. Nécessité de l'éducation dans l'enfance ; — 1566. dans l'adolescence ; cette nécessité diminue avec l'âge. — 1567. Application de notre théorie au droit de la société sur l'éducation religieuse des enfants. — 1568. Droits du père à l'égard de ses enfants. — 1569. Méthodes d'éducation. — 1570. Influence de la société sur l'éducation privée ; — 1571. l'éducation forcée n'est légitime que quand elle tend à améliorer l'homme — 1572. dans les matières qui sont de la compétence de la société ; — 1573. elle est légitime aussi quand elle protége des droits, — 1574. ou punit des délits. — 1575. Un mot sur les devoirs et sur les droits des tuteurs.

1555. Les relations de père à enfant découlent, naturellement et par le fait même, des relations conjugales ; les rapports de père à fils et réciproquement de fils à père sont évidemment des rapports inégaux (613). En ne considérant que la communauté d'habitation sous le même toit, le père et la mère sont déjà en possession de l'autorité domestique quand les enfants entrent dant la famille (611) ; si l'on envisage les enfants par rapport à leurs parents, comme leur devant la naissance, on voit qu'avec la naissance ils leur doivent tout, à l'exception de l'âme qui est un don du Créateur ; nous avons ici la relation de celui qui reçoit un bienfait, par rapport à celui qui le donne : il en surgit l'obligation de la reconnaissance et d'un échange de bons offices, qui rend les enfants naturellement dépendants. De plus, quand nous considérons les besoins moraux et physiques de l'enfant, nous voyons qu'il est dans la dépendance d'autrui, et par rapport à son esprit et par rapport à son corps. Enfin, si nous voyons dans l'existence de l'enfant une sorte de continuation de l'existence du père, auquel il doit succéder comme adorateur du vrai Dieu et comme exécuteur de ses éternelles volontés, nous en déduisons également que le successeur dépend plus ou moins de celui à qui il succède. Ainsi, autorité, bienfaits donnés, besoins futurs, naissance, succession, voilà autant de

titres qui assurent naturellement aux parents une supériorité réelle sur leurs enfants.

Quelle est la nature de cette supériorité? La paternité résultant du mariage, il est évident que c'est la société conjugale qui donnera son caractère propre à l'autorité paternelle (468, 614); or, nous avons vu que la société conjugale nous présente différents caractères selon les différents aspects sous lesquels nous pouvons l'envisager (1519, 1551); sous le point de vue de la propagation de l'espèce, titre primitif et essentiel de cette société, le mariage nous présente l'apparence d'une société monarchique; comme société fondée sur l'*amitié*, elle nous offre un aspect démocratique; comme simple société domestique, elle a des formes qui peuvent varier d'après la volonté de ceux qui s'associent. De là vient que le pouvoir paternel se présente d'abord à nous et par lui-même comme un pouvoir essentiellement monarchique, mais aussi comme modifié et tempéré par l'influence des faits particuliers qui donnent à la femme un pouvoir fondé sur le droit et sur le fait. Nous devons admirer ici la profonde sagesse du Dieu qui a créé la famille, et qui a su tempérer avec tant de bonheur le pouvoir prédominant et souverain du père par l'infinie tendresse de la mère qui a naturellement ici l'office de suppliante et de modératrice (1070); nous avons un pouvoir presqu'absolu qui donne à la société la plus grande unité et la plus grande perfection possibles, et en même temps nous trouvons dans les représentations de la mère qui s'intéresse plus que personne au bien des enfants, la plus grande et la plus légitime liberté.

Mais le pouvoir monarchique n'est jamais si parfaitement concentré en une seule main, que ses fonctions ne doivent se répartir en plusieurs (591, 1049). Ainsi, dans la famille, le pouvoir *constituant* résidera essentiellement dans le commun accord des parents, des époux qui donnent naissance à la société; dans leur contrat de mariage, ils posent les lois fondamentales, d'après lesquelles le chef de la famille devra faire des règlements particuliers. Le pouvoir *délibératif*, en ce qui regarde l'*inspection* et la *remontrance*, sera principalement confié à la femme, qui reçoit de la nature elle-même le soin de veiller à l'ordre du ménage, tandis que le mari est ordinairement obligé de veiller aux affaires de la famille hors de chez lui, et la nature lui a donné pour cela une force et une activité qui le rendent peu propre aux soins intérieurs (*a*). C'est au mari qu'appartient surtout le pouvoir *législatif*, à moins que des faits particuliers ne viennent le diminuer; même en faisant abstraction de ces faits, ce pouvoir est toujours balancé, parce que naturellement ce pouvoir dépend des délibérations qui ont précédé, et par conséquent de l'influence de la femme. D'un autre côté, nous aurons dans la femme le pouvoir *exécutif*, l'administration et le gouvernement intérieur, ainsi que le premier degré du pouvoir judiciaire; le pouvoir judiciaire suprême, le gouvernement de la famille dans les affaires du dehors, l'administration de tous les biens, de toutes les forces de la famille appartiendront plutôt au mari, à qui appartient tout ce qui exige une action plus

(*a*) Voir la *Civiltà Cattolica*, 2[de] série, t. VIII, *Teoria dell' educazione*.

efficace, en exceptant toutefois les ordres qui se bornent au cercle intime de la famille et dans lesquels l'amour a autant de part que la force.

Ainsi, la société que forment ensemble les parents et leurs enfants est une société inégale; *de droit*, sa forme est monarchique, mais dans le *fait* cette forme est tempérée par des relations diverses; la nature fournit toutes les garanties possibles contre les abus de ce pouvoir monarchique, dans les inclinations naturelles des associés, dans leur amour, leur bienveillance, leur intérêt, leur dépendance. C'est ainsi que procède la nature dans toutes ses œuvres : là ou l'homme doit imaginer un mécanisme compliqué, des contrepoids, des compensations, de nombreuses forces qui se neutralisent pour produire un équilibre instable, la nature emploie une seule force vive, spontanée, qui obtient un effet d'autant plus certain qu'elle est plus simple et plus vivace.

1556. Il faut remarquer que, dans cette société inégale, le respect et la reconnaissance des enfants ne sont point limités; mais l'autorité du père et l'obéissance du fils ont des limites déterminées (356 en note). Ces sentiments intimes et profonds de reconnaissance et de soumission, tant qu'ils sont renfermés dans le cœur, ne peuvent léser aucun droit ni entraver l'accomplissement d'aucun devoir; mais l'obéissance qui fait que le sujet conforme ses actions à l'ordre de son supérieur, pourrait, dans bien des cas, blesser les droits d'un autre; par conséquent, il faut nettement déterminer ici le droit du père afin de savoir quel droit doit l'emporter en cas de collision; nous devons donc examiner jusqu'où s'étend le devoir de l'enfant, corrélatif au droit du père (*a*).

1557. Ce devoir de l'enfant consiste proprement dans l'obéissance qu'il doit au chef suprême de la famille, en vertu de la loi première et universelle de toute société, et par le *fait* concret de la communauté d'habitation (513); si le fait de cette cohabitation vient à cesser, il est évident que le devoir actuel de l'obéissance cesse également; or, ce fait peut cesser de mille manières différentes. Un devoir qui reste toujours actuellement obligation, c'est le devoir de la *reconnaissance*, c'est l'*échange* des bons services; mais de cette obligation ne découle pas le devoir de l'obéissance, par la raison que l'obéissance est proprement une vertu qui rend un inférieur docile et soumis aux ordres de l'autorité actuelle d'une société (435). Or, les bienfaits passés ne supposent pas entre les individus une société actuelle qui ait besoin d'une autorité, et par conséquent ils n'imposent aucun devoir actuel d'obéissance; au surplus, le bienfait passé n'implique nullement l'idée de la prudence, de la sagesse actuelles du côté de l'autorité; or, les ordres de l'autorité n'ont une parfaite rectitude que lorsqu'ils sont réglés d'après la direction actuelle de la raison; ainsi le bienfait passé n'emporte pas l'idée du commandement légitime, ni celle d'une obéissance corrélative à ce commandement; d'où je conclus que l'obéissance ne vient pas de la reconnaissance, et que ce sen-

(*a*) Sur l'autorité paternelle, et sur toute autorité en général, V. le substantiel opuscule du P. Chastel, S. J. *De l'autorité et du respect qui lui est dû.* Paris, Sagnier et Bray, 1851. (*N. E.*)

timent ne nous fournit ni la *matière*, ni le *principe* de l'autorité, ni une société actuelle, ni un jugement actuel de la raison.

1558. Considérons maintenant les relations mutuelles des parents avec leurs enfants, au point de vue de la conservation et de la perfection individuelles. Quant aux besoins physiques, il est évident qu'un jour arrive où les enfants peuvent se suffire à eux-mêmes ; ainsi, sous ce rapport, la communauté et la dépendance pourront cesser. Quant aux besoins intellectuels, et moraux des enfants, il est clair aussi que l'*instruction* et l'*éducation* ne doivent pas durer toute la vie, et qu'ici encore les parents ne sont pas les seuls maîtres ; après que ceux-ci ont écarté les obstacles et jeté de bonnes semences, c'est bien plus encore à la nature qu'aux moyens artificiels qu'il appartient de faire faire à l'enfant des progrès positifs. Il pourra même arriver un jour où le disciple et l'élève, aidés par la nature et son auteur, surpasseront en intelligence et en moralité leurs instructeurs, leurs éducateurs. Dans ce cas, il est clair que l'enfant n'est pas tenu d'obéir ; mais qu'au contraire la vérité et la moralité l'obligent de résister à l'erreur et au mal qu'on voudrait lui imposer (*a*).

1559. Mais le fils ne devra-t-il pas une obéissance perpétuelle à son père, par la raison qu'il a reçu de lui l'existence et la vie, et qu'il fait, pour ainsi dire, partie de son être? nous devons considérer ici que l'être que le fils reçoit du père n'est que l'être *matériel*, lequel doit être gourverné par la *raison* qui nous est donnée immédiatement par le Créateur (147) : c'est donc la raison qui doit diriger l'enfant et lui commander ce qui est conforme aux desseins du Créateur ; ce n'est pas de ce chef que le fils doit obéir au père, s'il ne doit pas l'obéissance, à d'autres titres, tels que l'éducation physique et morale, la communauté d'habitation, etc.

1560. Ainsi, le respect et la reconnaissance des enfants doivent être sans bornes ; mais leur obéissance aura des limites, limites qui sont tracées par les faits mêmes. Ces faits peuvent restreindre la compétence de l'autorité paternelle, ils peuvent la limiter insensiblement par le développement progressif des facultés morales et physiques dans celui qui obéit et dans celui qui commande ; nous devons donc examiner : 1° d'où vient la *compétence* de l'autorité paternelle ; 2° comment cette compétence va se restreignant de plus en plus.

1561. Comme pouvoir *domestique*, l'autorité paternelle ne peut s'exercer hors de la famille, de la maison ; sous ce rapport elle est limitée par le pouvoir politique extérieur ; elle pourra donc exiger des enfants ce qui est nécessaire au bien de la maison, de la famille ; elle pourra exiger l'ordre dans leurs

(*a*) C'est ainsi qu'il faut comprendre ces paroles de la vérité infinie : *le disciple n'est pas supérieur à son maître ;* c'est-à-dire, pendant que le disciple est disciple, et qu'il a besoin du maître. *Il n'y a qu'un seul maître,* un seul maître qui soit perpétuellement, nécessairement le maître de tous les hommes, et dont ceux-ci dépendent essentiellement, continuellement ; c'est le *Verbe même de Dieu qui éclaire tout homme venant en ce monde.* Celui-là est notre maître à tous, le maître par excellence. *Nec vocemini magistri quia magister vester unus est Christus.* Matth., XXIII, 10.

actions domestiques, dans leur travail, dans leurs dépenses, l'union, l'amitié mutuelle entre les membres de la famille, la pratique extérieure des devoirs qu'imposent la morale et la religion, l'éloignement de tout ce qui peut offenser la famille, dans son corps, dans son honneur, dans sa conscience, etc.

1562. Mais le père peut-il commander des actes intérieurs à ses enfants? il ne le peut pas, en tant que pouvoir domestique : comme tel, il doit se borner à l'extérieur; mais il est *père*, et par conséquent, il doit veiller à l'*instruction*, à l'*éducation* de ses enfants; l'instruction se rapporte à l'*intelligence*, l'éducation à la *volonté;* s'il a le *devoir* de diriger ces facultés intérieures, il doit en avoir le *droit;* de là vient que le père a des droits sur les actes intérieurs de ses enfants. Mais ces droits sont limités; ils n'existent que dans la mesure des besoins des enfants. Dans les premières années de l'enfant, ce besoin est universel, puisque l'enfant n'a pas même l'usage de ses facultés intellectuelles; c'est à l'intelligence, c'est à la conscience du père à guider l'intelligence et la conscience de l'enfant, qui n'étant pas encore capable de poser un acte moral, est porté par son instinct à penser et à vouloir ce que pense et ce que veut son père. Le *droit* ou plutôt le *devoir* du père est ici de toute évidence : si l'enfant ne peut juger, vouloir, agir que par l'impulsion du père, il faut que celui-ci porte son enfant à juger avec vérité, à vouloir avec droiture, à agir avec honnêteté. Ainsi, ce n'est pas seulement l'existence physique, c'est encore l'activité morale qui se transmet pour ainsi dire du père au fils; on ne peut dire cependant que dans les premiers commencements, la raison de l'enfant soit *entièrement* inerte, ou que l'impulsion paternelle soit une *vraie* communication de l'activité morale; car les premiers actes intellectuels de l'enfant, tout en n'étant pas des actes complets, sont néanmoins le principe des actes subséquents; le premier acte parfait de la raison doit dériver de principes antérieurs (80 et suiv.), et cet acte ne se produit pas comme une illumination soudaine, mais comme un développement progressif; le premier acte complet que pose la raison d'un enfant dépendra, en grande partie, des influences que l'enfant aura subies antérieurement.

1563. On voit par là quel horrible abus font de leur autorité ces parents coupables qui soumettent la raison naissante de leurs enfants à la funeste influence de l'erreur et du vice; ils sont en quelque sorte coupables d'un homicide moral : ils tuent cette raison qui, d'après sa nature, devait se développer surtout par la direction morale des parents (78, 138). Cet infanticide spirituel est, quelquefois, commis de sang-froid par des parents qui se disent catholiques, quand ils contractent un mariage mixte avec la condition que les enfants mâles seront élevés dans la religion du père, et les filles dans celle de la mère; on comprend que cette condition puisse être admise par ceux qui font profession d'admettre toutes les religions, ou plutôt, de n'en avoir aucune, bien que ces indifférents eux-mêmes devraient, par le seul amour de la concorde domestique, laisser à l'époux catholique la liberté de donner aux enfants les principes qu'il croit être les seuls véritables. Mais ce qu'on ne peut comprendre, c'est que des parents qui croient que hors de leur Eglise il n'y a point de salut, s'engagent solennellement à condamner la moitié de

leurs enfants à un éternel malheur. Que dire d'une conduite aussi absurde, aussi cruelle, aussi impie? le catholicisme de ces parents dénaturés a-t-il rien de sérieux? n'est-il pas fondé uniquement sur le hasard de leur naissance et sur une simple division géographique?

1564. Nos principes nous font comprendre aussi combien est raisonnable et vraiment philosophique la conduite de l'Eglise, qui, dans le saint baptême, reçoit, pour ainsi dire, l'hommage de l'intelligence de l'enfant par l'entremise des parents; dans sa première enfance, tout ce qu'il a d'éléments moraux est comme fourni par ses parents; ces éléments se développeront plus tard; voilà pourquoi les parents, qui croient réellement à la divinité de la religion catholique, *doivent*, autant que possible, soumettre à l'enseignement infaillible de l'Eglise l'esprit et le cœur de leurs enfants, comme ils lui soumettent leur propre raison, leur propre conscience (235,-885). Rousseau qui veut, dans son Emile, que les parents refusent à leurs enfants les premières instructions religieuses, veut une chose aussi absurde qu'impie : c'est une impiété de ne pas vouloir soumettre à la vérité suprême les âmes encore tendres qui sont soumises à notre autorité; c'est une absurdité de prétendre qu'il arrive un jour précis où l'idée de l'*être* et celle de la *cause* infinie sortent toutes formées de la raison de l'enfant, comme Minerve armée sortit un jour de la tête de Jupiter. Non, la curiosité naturelle de l'enfant qui, dès ses premiers bégaiements, demande à chaque instant le pourquoi des choses, cette curiosité est sans cesse à la recherche de ces idées premières, d'une manière vague, il est vrai, mais néanmoins réelle. Dire le contraire, c'est admettre une *raison* dont l'essence ne soit pas de *raisonner*, c'est-à-dire, de s'avancer pas à pas dans l'investigation de la vérité.

1565. Mais c'est en vain que le sophisme déclare la guerre à la nature; il peut rendre un père incrédule, nous l'avouons : mais il ne peut lui ôter l'amour de son enfant, le désir de le voir heureux; de lui voir embrasser les vérités qui feront un jour son bonheur; si le père n'enseigne absolument rien à son enfant, en matière de religion, ce n'est pas qu'il veuille suspendre le jugement de son fils jusqu'à ce que celui-ci puisse se le former lui-même; non, c'est que le père n'a pas de religion, c'est qu'il croit que son fils n'en a aucun besoin, et qu'on peut le lui laisser entendre (*a*).

Mais il est inutile de nous arrêter à la réfutation de ce ridicule système; continuons nos déductions, et considérons l'enfant au moment où sa raison produit son premier acte complet, formel; à ce moment, l'enfant évidemment ne connaît pas toutes les vérités; c'est à peine si l'une ou l'autre idée lui est clairement apparue; longtemps encore, il aura besoin de maîtres dont l'autorité lui fasse admettre les notions les plus simples et les plus nécessaires; dès

(*a*) « Il est clair que nulle excuse ne peut être admise pour accorder la priorité à d'autres pensées sur les grandes pensées de la religion; lorsque, dans la suite, l'enfant s'aperçoit qu'on n'a donné nulle importance dans l'application, à ce qui en a le plus comme idée générale, il peut légitimement conclure qu'on l'a trompé à l'égard du principe même, et qu'on l'a payé de phrases vides, auxquelles on n'attachait aucun sens. » M[me] Necker-Saussure, *Education progressive*, t. II, liv. IV, c. 1.

que ces idées lui sont proposées, il en voit la convenance, au moins d'une manière vague et confuse ; mais si elles ne lui étaient pas proposées, il serait longtemps sans les connaître. L'intention de la nature est que ces idées lui soient proposées, car elle a fait l'intelligence pour la connaissance du vrai, et elle a fait la société pour faciliter et développer cette connaissance (330 et suiv.).

1566. Ainsi, le père aura l'obligation d'instruire, et l'enfant celle d'écouter, jusqu'au jour où la raison du jeune homme sera mûre, où elle pourra trouver par elle-même les principes de sa conduite, les lois de son activité morale ; c'est alors seulement, quand la raison du fils sera à peu près aussi développée que celle de son père, que celle des hommes l'est ordinairement, c'est alors que le fils, étant également capable de connaître la vérité par lui-même, devra rendre à sa propre raison l'obéissance qu'il devait rendre auparavant à la raison de son père.

Supposons maintenant que le père a fait recevoir son fils tout jeune encore dans cette grande société chrétienne qui conserve, avec la tradition primitive, avec la lumière des miracles et des prophéties, tous les germes de la vérité religieuse ; supposons que le père ait expliqué de vive voix à son enfant, à mesure que son intelligence se développait, les motifs évidents de la vérité de la foi ; l'enfant alors sera convaincu peu à peu, et par la force des preuves, et par le nombre et la valeur morale de ceux qui croient, qu'il serait absurde pour lui d'opposer sa faible raison à de si grandes autorités (575) ; et quand son intelligence sera émancipée de l'autorité paternelle, il continuera cependant à faire avec son père une sorte d'unité morale, par l'unité de la foi, étant l'un et l'autre dirigés par la même vérité surnaturelle. On voit par là que la religion, en se perpétuant dans la famille, tend à procurer l'unité et la félicité domestiques, comme elle tend à former l'unité politique (871 et suiv.) ; elle parvient à ce but par des procédés et par des faits surnaturels.

1567. Donnons encore quelques développements nécessaires à cette théorie des droits du père sur l'éducation de ses enfants ; nous compléterons ainsi nos études sur le droit de la société en matière de religion (889). On peut se poser la question suivante : si la religion n'est pas socialement obligatoire pour tous ceux qui ne l'embrassent pas librement et volontairement, comment pourra-t-elle être obligatoire pour tant d'enfants qui font partie de la société chrétienne sans même qu'ils s'en doutent ? et plus spécialement, quelle obligation peut contracter un enfant chrétien qui reçoit le baptême, et pour qui d'autres font des promesses qu'il ne peut pas même comprendre ? — Cette difficulté paraît très-sérieuse à ceux qui veulent forcer la nature à entrer dans le cadre étroit de leurs théories *à priori*, sans tenir aucun compte des faits ; pour nous, dont toute la philosophie se réduit à constater les faits, à les analyser, à en déduire les conséquences, nous trouvons dans les faits déjà exposés la réponse à la difficulté qu'on nous oppose.

C'est un fait évident et permanent que, sous tous les rapports, l'enfant, pour se guider dans ses premières opérations, reçoit de ses parents, de ses gouverneurs, de ses précepteurs une foule d'idées ; il les reçoit avec une

entière bonne foi; il se conduit raisonnablement d'après elles dans tous ses actes volontaires; car il serait absurde et ridicule de dire que l'enfant ne peut, en aucune manière, agir raisonnablement avant d'avoir compris par lui-même les raisons intrinsèques des choses; il serait plus ridicule encore de prétendre qu'il ne peut accepter les idées de son père que sous bénéfice d'inventaire, et qu'il doit réserver toutes les idées nécessaires et abstruses de moralité, de religion, idées indispensables pour poser des actes volontaires. Il est donc parfaitement raisonnable d'admettre que l'enfant contracté envers la société l'obligation de vivre religieusement; cela sera d'autant plus raisonnable que les principes et l'autorité sur lesquels son père se basera pour l'instruire, seront plus raisonnables eux-mêmes. Quand l'enfant, à mesure que son intelligence se développe, aperçoit avec évidence qu'il a été trompé par des maîtres ignorants ou perfides, ceux-ci n'auront évidemment plus le droit d'exiger de lui une obéissance qu'ils lui avaient extorquée par erreur ou par trahison; telle est la condition de l'enfant païen quand il reconnaît la vérité de la religion. Mais aussi longtemps qu'il ne lui est pas démontré que ses parents lui enseignent l'erreur soit par ignorance, soit par malice, en croissant en âge, il sera porté à ratifier, par une adhésion de plus en plus volontaire, la promesse que ses parents ont faite en son nom, alors que son intelligence était encore enveloppée dans les langes de la sensibilité et de l'enfance; l'enfant est obligé par cette promesse qui est raisonnable et qu'il a lui-même ratifiée (235); il se trouve dans la même position que ceux qui, parvenus à un âge mûr, ont embrassé volontairement le christianisme (886): s'il n'a pas eu assez de lumières en embrassant cette religion, il est dans la même condition que ceux qui disent que l'homme ne peut pas s'obliger à ne pas changer d'opinion, par le motif que des raisons plus fortes peuvent venir modifier ses convictions (1311, CXIX).

1568. Mais revenons à l'autorité paternelle: de tout ce que nous avons dit sur ce sujet, nous pouvons conclure que le père a un droit perpétuel au respect et à l'aide de ses enfants; dans l'ordre domestique, il a un droit immuable à leur obéissance, aussi longtemps qu'ils demeurent avec lui: il a le droit d'exiger l'assentiment de leur intelligence; mais ce droit va sans cesse diminuant à mesure que leur raison se développe; ce droit mérite à peine le nom de *droit*, puisqu'ici le pouvoir du père dépend uniquement de la faiblesse de la raison du fils; ce droit est plutôt une force spirituelle que le père met légitimement en œuvre et dont l'enfant subit spontanément l'effet; c'est une espèce de secours provisoire fourni à la raison encore débile de l'enfant, jusqu'à ce que celui-ci puisse s'en passer et connaître la vérité par ses seules et propres forces; c'est néanmoins une espèce de droit, car en vertu de ce pouvoir, le père peut rendre son enfant docile à ses enseignements; l'exercice de ce droit du père et de ce devoir de l'enfant va toujours diminuant à mesure que l'intelligence du fils se développe.

1569. On comprend donc facilement que le droit qu'a le père de donner l'éducation à son enfant va aussi diminuant, et change de matière d'après les

besoins de l'enfant. Ainsi, l'éducation se réduit d'abord à des soins purement corporels ; dans l'enfance, la direction des petites passions jouera un grand rôle ; dans l'adolescence, on devra surtout les diriger par la raison, la vérité et le droit. On doit bien se persuader que l'homme n'est pas un pur esprit : quelle que soit la perfection de la société et de l'individu, l'éducation qui serait exclusivement basée sur la seule raison, ne serait pas une éducation humaine ; l'homme n'est pas non plus un être purement sensible : dès qu'il commence à parler, la raison agit en lui, car la parole suppose nécessairement des idées abstraites ; il faut donc que l'éducation use de toutes sortes de moyens sensibles pour développer la raison, même dans l'âge où les enfants ne sont pas encore capables de poser des actes parfaitement moraux (732).

Ils ne s'appuient pas sur l'observation des faits, ceux qui ne craignent pas pour l'enfance la contagion du mauvais exemple, ceux qui prétendent former la jeunesse sans le mobile des récompenses et des châtiments, ou qui croient avoir élevé un homme quand ils ont uniquement eu recours aux moyens sensibles. L'éducation doit former dans l'homme toutes les habitudes de vertu qui appartiennent proprement à la tendance raisonnable de sa nature (171) ; pour élever un homme, comme pour civiliser un peuple (489, LVIII), il faut que la sensibilité et la passion soient employées à former l'habitude de vouloir le bien honnête, en quoi consiste la vraie perfection de l'individu et de la société [CXXXIX] ; une bonne éducation, comme une bonne législation, ne vise pas seulement à *développer* les hommes, mais surtout à les *diriger* vers le bien.

Nous avons vu que plus un peuple est parfait, moins il écoute la passion, plus il obéit à la raison ; cependant il serait mal avisé, le législateur qui supprimerait tout mobile sensible, et qui n'emploierait que des moyens très-subtils et très-délicats pour developper un peuple rude et grossier (826, 1094). De même, bien qu'on doive préférer les moyens raisonnables aux moyens sensibles, il serait absurde, dans l'éducation d'un tout jeune homme, de ne pas employer le stimulant de l'honneur ou du déshonneur quand il n'écoute pas la raison, ou le stimulant de l'abstinence et du fouet quand il n'écoute pas même la voix de l'honneur. Sans doute, le châtiment est un moyen extrême : on ne doit en user que quand les autres sont inutiles ; mais enfin le châtiment est un vrai moyen : il faut en user quand il est *nécessaire* (93, 889) ; ceux qui négligent de l'employer sont trompés par une tendresse mal entendue, et ne comprennent pas bien ici le rapport de la cause à l'effet. Assurément, le jeune homme est d'autant plus parfait, qu'il faut moins employer de moyens matériels pour le conduire ; mais on ne peut inférer de là qu'on doive bannir de l'éducation tout moyen matériel et sensible. Non, l'éducation la plus parfaite est celle qui arrive à sa fin par les moyens les plus *efficaces* et les plus *doux* tout à la fois ; si les moyens efficaces n'ont pas assez de douceur, c'est un défaut dans le moyen ; mais si les moyens doux manquent d'efficacité, c'est la fin même qui ne sera pas obtenue. Or, le plus grand défaut d'une faculté quelconque, c'est de ne pas atteindre sa fin (23) ; et le plus grand vice d'une éducation

sera d'exclure les moyens matériels, quand ils sont nécessaires. Ordinairement le mal provient de l'amour-propre des parents qui ne veulent pas reconnaître dans leurs enfants les défauts qu'ils leur ont laissés par héritage ou qu'ils ont développés par leur négligence. Souvent aussi il arrive que ceux qui n'excluent pas, dans leur pensée, l'usage des moyens violents, ne les appliquent pas dans la pratique, parce qu'ils croient que leurs enfants n'en ont pas besoin.

1570. On peut déduire des considérations qui précèdent quelle doit être l'influence de la société publique sur l'éducation privée (918); puisque l'éducation privée est tout entière du ressort de l'autorité domestique, étant elle-même un des motifs de la perpétuité du mariage (1525, 1529), si l'autorité civile et politique avait le droit de s'immiscer dans l'éducation privée, ce ne pourrait être que pour la rapporter au bien public, ou pour réprimer ses désordres (704, 707); la première raison ne peut exister, puisque toute éducation, moralement donnée, tend d'elle-même au bien commun, à l'ordre; l'ordre lui-même veut que l'on sauvegarde en cette matière le droit des parents (742), qui est inaliénable, parce qu'il est en même temps un droit et un devoir (540); l'exercice de ce droit ne peut être mieux confié qu'à la tendresse des parents; il se trouve d'ailleurs aidé par la communauté d'habitation, et par la dépendance totale et spontanée de l'enfant. La société politique, dans l'état normal des choses, ne peut donc pas s'*arroger* le droit de diriger l'éducation privée (*a*). L'Etat peut cependant, lui aussi, ouvrir à la jeunesse les sources pures du vrai et du bien; il peut, en offrant des garanties aux parents, leur venir en aide dans l'éducation, pourvu toutefois qu'il n'use pas de violence sous ce rapport; ce n'est pas là s'arroger un droit, c'est offrir un secours [CXL], et c'est une institution louable dans une société qui veut progresser (912).

1571. Mais la société a-t-elle au moins le droit de corriger les parents, quand ils négligent leur devoir en donnant à leurs enfants un enseignement pernicieux? Il faut distinguer avec soin les différents cas qui peuvent se présenter; il faut faire attention aux relations religieuses des familles avec la société, aux différents degrés de négligence et de notoriété, au développement progressif de l'intelligence dans les jeunes gens. Quand l'éducation produit une perversion positive dans l'esprit ou dans les mœurs, et que cela est notoire (852), il est évident que la société a le droit et le devoir de protéger la moralité publique (791); mais il est évident que cette éducation ne peut être telle aux yeux de la société, qu'en tant que les familles se sont obligées so-

(*a*) M. Dupin était dans l'erreur quand il disait à la Chambre des Députés, le 26 janvier 1844 : « L'enseignement est une *fonction publique*, même quand on est à la tête d'une institution privée; c'est une fonction qu'on remplit dans l'intérêt de la société. Est-ce donc que la société devient inquisitoriale, quand elle s'informe de la qualité et des principes de ceux qui veulent enseigner? est-ce qu'elle excède ses droits et ses devoirs quand elle vous dit : Êtes-vous français ou étranger? Non. » M. Cousin a défendu la même doctrine dans les paroles suivantes : « L'Etat a le droit de conférer le pouvoir d'enseigner; car, enseigner n'est pas un droit naturel; c'est un pouvoir public et social. »

cialement à garder une certaine règle de vérité et d'honnêteté. La perversion des mœurs sera un délit social, parce que la société a le droit de proclamer la règle naturelle des mœurs, et d'exiger que tous l'observent; cette observation de la règle naturelle des mœurs, est le premier des biens sociaux (450, 722). La société pourra donc corriger un père dénaturé qui pervertirait notoirement son enfant; elle pourra même lui enlever l'exercice des droits paternels, et au besoin lui infliger d'autres peines.

1572. La question est plus compliquée quand il s'agit d'une perversion de l'intelligence par un enseignement erroné; le père alors ne comment un délit social que dans le cas où il est obligé de conformer sa croyance à celle de la société; le droit de la société dépendra donc des différentes situations où elle sera sous ce rapport (887). Quand la société ne professe, comme société, aucune doctrine rationnelle ou positive, et se montre indifférente à toutes; ou quand, ayant embrassé raisonnablement une doctrine révélée, elle croit qu'il est prudent et nécessaire de tolérer les opinions contraires; ou si les familles n'ont jamais donné leur assentiment à la doctrine vraie que professe la société; dans tous ces différents cas, l'enseignement erroné que le père donne à ses enfants pourra constituer un délit en conscience, mais il ne sera pas un délit social (888); et la société ne pourra priver de ses droits paternels, un père qui induit ses enfants en erreur par pure ignorance. Sans doute, ce malheur des enfants peut causer une juste affliction à un homme de bien, mais cette affliction ne confère pas un droit, par elle-même; sans quoi toute société qui croirait, à tort ou à raison, être dans le vrai, pourrait, dans son affliction, forcer la conscience et la religion de ses membres; or, nous avons vu que c'est là une doctrine aussi fausse que tyrannique (874). Il nous semble donc que la société ne peut enlever au père ses droits réels; que le père a vraiment le droit d'enseigner la vérité à son enfant jusqu'à ce que celui-ci puisse la saisir par lui-même; et que, par conséquent, la société ne peut pas, même pour le bien de l'enfant, l'enlever, jeune encore, aux soins et à l'éducation de ses parents. C'est pourquoi l'Eglise catholique réprouve justement le zèle indiscret de ceux qui enlèveraient aux parents juifs ou infidèles leurs enfants pour les baptiser et les faire élever dans la foi chrétienne (*a*).

1573. Mais quand une fois l'enfant est arrivé à l'âge où il peut raisonner par lui-même et découvrir la vérité, il devient aussitôt l'arbitre naturel de ses croyances; et dans ses jugements, il est obligé de suivre la vérité plutôt que l'autorité paternelle (147, 576); alors aussi la société devra protéger le droit de l'enfant : car le premier devoir de l'autorité sociale, c'est de protéger tous les droits des membres de la société (742).

1574. Quand le père s'est obligé, par une libre détermination, à professer la religion vraie que professe la société, il ne pourra évidemment pas manquer à la foi jurée; il ne pourra pas non plus envelopper dans sa rébellion ses enfants innocents, complices involontaires de sa révolte contre la religion sociale. Alors, quand le délit est notoire, la société aura le droit de s'immiscer dans

(*a*) Voir l'*Esame critico*, p. I, *Teorie dell' insegnamento*, c. VII, § 13.

le gouvernement de la famille, pour réprimer les désordres, et redresser cette éducation mauvaise, pour le bien individuel comme pour le bien public, non-seulement à l'égard du jeune homme, mais même à l'égard de l'enfant encore au berceau; car elle doit avant tout prévenir les délits futurs et préserver les innocents des dangers qui les menacent (848).

1575. Encore un mot, en guise de corollaire : quand les pères et mères font défaut à l'enfant, c'est aux plus proches parents à pourvoir à son éducation; ils auront pour cela tous les droits nécessaires : car c'est le principe de l'amour universel qu'il faut appliquer ici par le moyen des relations domestiques, de l'amitié, des liens du sang, etc. L'autorité publique peut les forcer à observer en cela leurs devoirs *rigoureux* (352), ou bien elle pourra se substituer à leur place, s'il n'y a pas de proches parents qui puissent accomplir ce devoir. Nous ne pouvons nous étendre ici sur les obligations des tuteurs et des curateurs : cette question sort des bornes d'un simple essai, et rentre plutôt dans le droit *positif* que dans le droit *naturel*.

ARTICLE VI.

RÉSUMÉ DE CE CHAPITRE.

SOMMAIRE.

1576. Différentes sociétés domestiques; — 1577. société conjugale; sa nature; — 1578. ses principales lois; — 1579. loi de subordination; — 1580. forme de l'autorité dans cette société.

1576. La société domestique peut nous présenter des caractères différents, selon qu'elle est fondée sur l'amitié ou sur l'intérêt, et d'après la différence des biens que l'amitié ou l'intérêt recherchent dans cette association perpétuelle.

1577. Parmi les différentes espèces de société domestique, la plus naturelle est la société conjugale; les associés ont pour fin principale de perpétuer, sur la terre, l'homme, cet être sensible et intelligent. La nature a soumis la propagation de l'espèce à certains faits constants; de là vient que la société conjugale est soumise à certaines lois particulières d'un ordre absolu et général, bien que cette société elle-même soit formée par le libre consentement de la volonté (746).

Ces lois se rapportent à la propagation de l'homme physique et à l'éducation de l'homme moral; l'homme physique étant subordonné à l'homme moral, les premières de ces lois seront nécessairement surbordonnées aux secondes.

La raison fait de l'homme un être spirituel : la société qui est destinée à la propagation de l'humanité, doit donc être une société spirituelle (442).

1578. De là diverses conclusions : 1° en matière de mariage, l'autorité spirituelle est l'autorité suprême ; 2° la polygamie ne peut être approuvée, et la polyandrie est abominable ; 3° la perpétuité de l'union conjugale est requise par la nature même de cette société.

1579. C'est par l'association extérieure que l'homme a des relations politiques et domestiques avec d'autres hommes ; c'est pour cela que l'autorité domestique et l'autorité politique pourront avoir une certaine influence sur le mariage ; elles pourront, tout en sauvegardant la pleine liberté des contractants, faire en sorte que la société domestique et la société politique n'éprouvent aucun dommage de ces unions que la nature a voulues et organisées pour le bien et le développement de l'une et de l'autre société.

1580. La société conjugale, qui se rattache naturellement aux autres sortes de sociétés domestiques, renferme dans son sein une autorité qui peut être modifiée de différentes manières. Comme sa fin principale est la propagation de l'espèce humaine, qui fait que la femme a naturellement besoin du soutien et du secours de l'homme, il s'ensuit naturellement aussi qu'il y a, dans la société conjugale, un principe d'inégalité qui rend l'homme supérieur à la femme et met la femme sous la dépendance naturelle de l'homme.

Telle est la notion fondamentale, telles sont les lois générales de cette société élémentaire, qui contient en germe toutes les autres sociétés, lesquelles ne sont que l'épanouissement naturel et comme les différentes branches de ce tronc primitif de la société conjugale. Etudions maintenant les caractères particuliers de ces sociétés, tels qu'ils se sont sucessivement développés dans la réalité des faits.

CHAPITRE III.

APPLICATION DE NOS THÉORIES AUX DIFFÉRENTES SOCIÉTÉS RÉELLES.

ARTICLE I.

CONSIDÉRATIONS THÉORIQUES.

§ 1.

DÉVELOPPEMENT MATÉRIEL ET MORAL DES SOCIÉTÉS.

SOMMAIRE.

1581. Division. — 1582. Développement matériel : tribu, peuple, nations. — 1583. Caractères des sociétés qui se développent matériellement. — 1584. Développement intellectuel : — 1585. progrès, immobilité, décadence. — 1586. Différence entre la civilisation et la culture intellectuelle ; — 1587. différents germes de corruption sociale ; — 1588. distinction entre les peuples barbares et les peuples sauvages.

1581. En appliquant, dans le premier chapitre de ce livre, nos principes au fait surnaturel qui a produit la société chrétienne, nous avons reconnu que cette dernière atteint le plus haut degré du perfectionnement social (4410). Dans le chapitre suivant, nous avons étudié les origines de la société humaine, les faits qui produisent ses tout premiers éléments ; ces éléments, nous les avons trouvés au foyer de la famille (1507). Pour compléter, autant que possible, ces sommaires applications, il nous faut maintenant considérer les sociétés humaines dans leur développement successif, dans la longue carrière qu'elles parcourent depuis leur première origine jusqu'à leur plus haut point de perfection sociale.

Tâchons de résumer, en quelques formules théoriques, toute la suite du développement des sociétés. Toute société humaine n'étant autre chose qu'une *multitude associée*, le développement sociale que nous étudions, devra se réduire à chercher le double principe qui préside à la *multiplication* et à la *civilisation* des sociétés. L'élément *matériel* de la famille se développe par la multiplication des individus ; son élément *formel* se perfectionne par leur civilisation. La *civilisation* n'est pas autre chose que la perfection sociale, et le *progrès* est la tendance vers cette perfection (559). La théorie du

perfectionnement des sociétés peut donc être ramenée à l'examen de ces trois points : le développement matériel et moral des sociétés, les causes de ce double développement, et ses effets. Examinons brièvement ces trois questions ; puis, appliquant nos conclusions à l'histoire du genre humain, nous rencontrerons, en passant, toutes les formes sociales qui se sont produites dans le monde, et nous les apprécierons à un point de vue purement philosophique.

1582. Nous avons d'abord le développement *matériel* des sociétés qui s'appuie sur l'accroissement du nombre des individus et produit sans cesse de nouvelles familles (526) ; ce développement matériel peut encore nous présenter trois *phases* principales : la société publique la plus élémentaire est celle qui est composée seulement de familles, c'est la *tribu ;* puis vient la société politique, composée de diverses tribus qui forment un *peuple ;* enfin, la société qui résulte de l'association de divers peuples est la société *internationale* (1359) (*a*).

Quand la *tribu* a une demeure fixe et stable et un certain degré de culture, elle forme une société *municipale*, une *cité*, une *commune ;* le territoire qu'elle occupe s'appelle *ville* ou *bourg*, d'après son plus ou moins d'importance ; elle peut en outre avoir des terres qui lui appartiennent.

Une société s'appelle *nation*, quand on la considère comme ayant tout entière une même origine commune [CXL] ; quand elle est indépendante et possède un territoire à elle appartenant, on la nomme *Etat ;* l'État est une *monarchie* ou une *république*, selon les institutions politiques qui le régissent ; la monarchie peut être *héréditaire* ou *élective*, selon que le pouvoir se transmet par la voie de la succession ou de l'élection, le pouvoir ou le droit de commander pouvant provenir de la possession de la terre ou d'une autre supériorité de fait quelconque (900). La monarchie, d'après certains auteurs, peut être absolue ou tempérée. Nous avons dit ailleurs pourquoi nous n'admettons pas cette distinction (1030, LXXXI] ; nous n'admettons que deux formes de gouvernement : les monarchies et les polyarchies. Sans doute, tout pouvoir monarchique, même celui du conquérant, est tempéré, limité par les lois naturelles ou par des droits antérieurs (657, 747) ; mais aucune *monarchie*, dans la stricte acception du mot, ne peut être soumise à la censure et au contrôle des sujets (1016) ; d'après nous, les gouvernements *mixtes* sont de vraies *polyarchies* (508).

Le pouvoir polyarchique peut appartenir soit à tous les chefs de famille, c'est la *démocratie ;* soit aux chefs de tribu, et nous avons alors une *aristocratie* communale. Quand le pouvoir se transmet par héritage, il constitue une aristocratie héréditaire, le *patriciat* (519). Les polyarchies où les gouvernants sont nombreux, ne peuvent être administrées que par le moyen des *assemblées*, des *conseils ;* et de cette manière toutes les polyarchies sont toujours plus ou moins aristocratiques *de fait* (507). Si le besoin d'unité leur fait établir un chef suprême, elles ressembleront plus ou moins aux

(*a*) Voyez Vico, *Scienza nuova*, t. I, lib. 2. — Balbo, *Meditaz. stor,* VII.

monarchies, selon que le pouvoir du chef est plus ou moins étendu et durable; mais ce gouvernement ne sera jamais une véritable monarchie, par la raison que son pouvoir peut être *positivement* limité, révoqué, censuré par les citoyens.

Plusieurs peuples distincts et indépendants l'un de l'autre peuvent former une sorte de société *complexe*, quand ils obéissent à un même souverain; ils forment une société *fédérative* quand ils se réunissent volontairement dans une association internationale; ils forment une *ethnarchie*, quand ils sont unis par une conséquence naturelle de certains faits indépendants de leur volonté (1362).

1583. Le caractère fondamental de toutes les phases de ce développement progressif des sociétés est basé sur le principe de la société *hypottatique*, de la surbordination (690); mais chacune de ces phases offre, en outre, des différences qui résultent de la nature spéciale des sociétés particulières et surbordonnées qui composent la société générale [CXLI].

Ces différents degrés supposent des relations diverses : on ne peut donner le nom de *tribu* à une *famille*, quel que soit le nombre de ses membres, aussi longtemps que tous sont placés sous un même gouvernement domestique; on ne peut appeler *nation*, une *tribu* qui ne renferme pas un certain nombre de sociétés publiques. De là vient, comme nous le dirons en son lieu, que le développement matériel de la tribu sauvage, où il n'y a guère de progrès dans les idées et les relations, diffère beaucoup du développement des peuples civilisés [CXLII].

1584. Quant au développement *intellectuel*, il est pour une société ce que la moralité est pour l'individu, c'est-à-dire, qu'il doit être *une direction* vers la *fin*, vers la perfection (75). Cette perfection de la société s'appelle la *civilisation;* et la voie qui y conduit, c'est la *culture* intellectuelle. Etudier le mouvement intellectuel d'une société, c'est étudier la marche qu'elle tient pour arriver à la civilisation.

1585. A ce point de vue, une société peut nous présenter trois états divers : l'état de progrès, l'état d'immobilité, l'état de décadence, soit par rapport aux éléments essentiels de la civilisation, soit par rapport à ses éléments accidentiels (452, 459).

Une société peut être progressive, stationnaire ou rétrograde, soit par rapport au bien de l'ordre, au bien suprême, à son vrai bonheur, soit par rapport aux biens utiles qui sont des moyens pour la fin, soit par rapport à ces deux catégories de biens à la fois. De là une classification générale des sociétés humaines, au point de vue du mouvement et de la fin sociale : chacun de ces trois états pouvant se rapporter aux trois espèces de biens, nous aurions neuf formes principales. Mais il faut remarquer que l'homme ne décline pas naturellement dans la recherche du bien utile, à moins qu'il n'arrive au dernier degré d'abrutissement; une société qui serait progressive ou stationnaire par rapport au bien de l'ordre, pourrait sans doute négliger le bien utile, en certaines choses; mais cela n'empêche pas que les individus ne parviennent à certains résultats utiles, et ne conservent que ceux

qu'ils ont acquis. Ainsi, par rapport au bien utile, une société peut rester stationnaire, elle ne peut guère reculer. Nous aurons par conséquent sept combinaisons principales, dont nous pouvons dresser le tableau comme suit :

Selon qu'une société sera

1.	En progrès par rapport au bien honnête.		
	Stationnaire	» »	utile.
2.	En progrès	» »	utile.
	En décadence	» »	honnête.
3.	Stationnaire	» »	honnête.
	En décadence	» »	utile.
4.	Stationnaire	» »	utile.
	En décadence	» »	honnête.
5.	En progrès	»	aux deux sortes de bien.
6.	Stationnaire	»	»
7.	En décadence	»	»

Nous aurons :

1. L'état de barbarie.
2. » de corruption raffinée (Rome et Athènes).
3. » de civilisation immobile et de culture intellectuelle.
4. » de corruption grossière (Bas-Empire).
5. » de civilisation parfaite.
6. » d'immobilité sociale (Inde et Chine).
7. » sauvage.

1586. Expliquons en peu de mots les termes dont nous venons de nous servir : nous avons établi une distinction entre la *civilisation* et la *culture* intellectuelle ; dans l'acception ordinaire de ce mot, la civilisation impliquant l'idée de la perfection sociale, et la *perfection* d'une société étant autre chose que sa *puissance* (459), nous avons pu et dû distinguer ces deux idées. Ainsi, nous appellerons *civilisée* une société qui connaît et respecte le bon ordre de toutes les relations sociales, ou l'unité est affermie, où l'autorité sociale est efficace, où le progrès des sciences, des arts, de l'industrie s'accomplit d'une manière naturelle et tranquille ; nous dirons simplement qu'une société est *cultivée* quand nous faisons abstraction de la rectitude de la constitution sociale, et que nous considérons le progrès en lui-même sans faire attention à sa moralité ; une société qui tend à la civilisation, peut n'être pas cultivée pour le moment, mais elle tend à l'être un jour (858). Au contraire, il peut y avoir des sociétés cultivées qui ne tendent pas à la vraie civilisation qui est,

avant tout, une tendance de la volonté : l'intelligence agit préalablement à la volonté, elle ne recherche pas nécessairement la certitude morale, tandis que la volonté, bien dirrigée, tend naturellement au perfectionnement de l'intelligence ; il peut y avoir certitude dans l'esprit et malice dans la volonté, mais il ne peut y avoir erreur dans l'esprit sans qu'il n'y ait, en même temps, un certain désordre dans la volonté (121, 191).

1587. J'appelle *corrompues*, les sociétés où l'idée et l'amour de l'ordre vont dépérissant : cette décadence produit nécessairement la corruption ; c'est pourquoi un peuple barbare qui a des vices grossiers et une organisation défectueuse, peut quelquefois se trouver dans une condition meilleure qu'une nation raffinée et corrompue ; il peut développer les germes de perfectionnement moral que les sociétés perverties ont entièrement détruits.

1588. C'est donc avec raison que nous avons distingué l'état de barbarie de l'état sauvage, bien que, dans le langage vulgaire, on semble quelquefois les confondre ; la langue philosophique, qui n'a pas de synonymes proprement dits, distingue les caractères et les propriétés de ces deux états ; l'Encyclopédie du XVIII[e] siècle distingue aussi entre les adjectifs *sauvage* et *barbare;* et nous autres italiens, nous appellerons *barbari* et non *selvaggi*, les peuples qui envahirent l'empire romain au V[e] siècle (*a*) ; nous appellerons le moyen âge, une période barbare et non pas une époque sauvage [CXLII]. Nous examinerons plus loin les caractères distinctifs de ces deux états de société, il nous suffit ici de les définir : nous appelons *barbare* une société où les principes moraux de la sociabilité semblent germer et se développer, sans produire encore cette culture extérieure qui est propre aux sociétés civilisées ; au contraire, nous donnons le nom de *sauvage* à une société où ces principes, par suite du manque de lumière et d'énergie, ne sont plus capables de favoriser le développement social que doit produire toute vérité.

Nous n'avons rien à dire de l'*immobilité* sociale ; cet état qui répugne tant au génie européen, est la situation normale des peuples orientaux.

En résumé, le développement de la société peut se réduire aux notions suivantes : le mouvement *matériel* nous a donné les idées de tribu, de peuple, de société de nations ; le mouvement *intellectuel* et moral, considéré dans son terme et dans sa triple phase, nous a fourni la notion des sociétés barbares et civilisées, de la corruption grossière ou raffinée, de la décadence et de l'état sauvage. Voyons maintenant quelles peuvent être les causes qui déterminent ce double mouvement intellectuel et matériel.

(*a*) Romagnosi, *Istituz. di civ. filosof.*, t. 1, p. 433.

§ 2.

CAUSES DU DOUBLE MOUVEMENT DES SOCIÉTÉS.

SOMMAIRE.

1589. Division de la matière. — 1590. Mouvement de la civilisation dans les sociétés; — 1591. ce mouvement peut avoir des causes uniformes ou progressives : conservation et fécondation des principes moraux. — 1592. On formule le principe du progrès social et civilisateur. — 1593. Mouvement dans la culture intellectuelle; — 1594. traditions, éducation; — 1595. inventions et sciences, — 1596. développement par le principe d'utilité; — 1597. dans quelles situations sociales ce mouvement est plus actif; applications.

1589. Les lois physiologiques nous révèlent avec évidence la cause du mouvement matériel : la famille se développe matériellement par le principe de population, d'après des lois naturelles et constantes (1118, 1514); nous n'en parlerons plus ici. Il ne nous reste à examiner que les causes du mouvement intellectuel qui, dans le développement des sociétés, s'avance, s'arrête, ou recule par rapport aux deux termes du bien *honnête* ou du bien *utile*. Or, on ne peut tendre vers un bien quelconque, qu'en le connaissant avec certitude et sous l'idée de bien; pour tendre vers le bien *honnête* ou *utile*, la société doit connaître ce qui est honnête, ce qui est utile, et sous quel rapport l'une et l'autre catégorie d'objets est un vrai bien pour elle. Nous devons donc étudier comment la société parvient à cette double connaissance.

1590. Romagnosi fait observer que les principes de l'ordre et de l'honnêteté ne sont pas un fruit naturel de l'homme, dans la corruption actuelle du cœur humain (245, LXXII); cette corruption fait que nos passions s'opposent à toutes les vérités de l'ordre qui nous sont désagréables, et que nous cherchons souvent des sophismes pour attaquer même les tout premiers principes; de là vient, ajoute Romagnosi, que l'honnêteté et la vertu ne poussent pas d'elles-mêmes sur le sol aride des sociétés humaines, et que même quand elles y sont plantées par une main étrangère, elles y languissent et meurent facilement (*a*).

Cette observation nous donne une première loi constante qui peut être ainsi formulée : toute société où les principes d'ordre ne sont pas appuyés sur un *fondement immobile*, tend, par suite de la corruption humaine, à perdre la civilisation et à déchoir; au contraire, toute société qui a reçu d'un pouvoir illuminateur quelconque, les vrais principes de l'ordre et de l'honnête, doit tâcher de les fixer à une base immobile, si elle ne veut pas les perdre. Il est vrai qu'en les fixant ainsi d'une manière *immobile*, elle

(*a*) *Istituz. di civ. filosof.*, t. II, p. 239. — Voir aussi Gioberti, *Introduz.* t. I, c. 3.

perd les avantages qui résultent du *progrès;* mais il est vrai aussi que si la société laisse toute liberté aux individus de discuter les principes, au lieu de produire la lumière, ces infinies discussions épaissiront les ténèbres et pourront mettre en péril l'existence même des principes (899).

Je ne vois qu'une seule hypothèse dans laquelle on puisse laisser à l'esprit humain une entière liberté de faire de nouvelles découvertes dans le monde moral; c'est le cas où une puissance illuminatrice et infaillible, non-seulement aurait manifesté, révélé, les vrais principes, mais encore assisterait l'esprit humain dans ses recherches et l'empêcherait de se tromper. Il est évident, dans ce cas, que la révélation faite une première fois, recevrait, par le travail de l'homme, de nouveaux développements, de nouveaux perfectionnements, sans que l'on dût craindre l'introduction de l'erreur ou l'obscurcissement de la vérité.

1591. De là vient qu'on pourrait assigner deux causes principales qui attacheraient une société aux vrais principes de l'ordre social : une cause d'*immobilité*, qui conserve la connaissance des principes parmi les associés; une cause de *progrès,* qui développe cette connaissance.

Pour *conserver*, d'une manière quelconque (*a*), un certain nombre de *formules vraies,* il suffit d'un livre, d'un formulaire traditionnel qui fixerait ces formules sans jamais les altérer; pour assurer ainsi l'inaltérabilité de ces formules, les sociétés trouvent un grand secours dans le lien de la mesure, du rhythme, dans les symboles et les mythes, dans les paraboles, les apologues, l'écriture et l'imprimerie, les monuments publics et les cérémonies sacrées; et, en effet, nous voyons presque tous les peuples se servir plus ou moins de ces moyens de conservation. Pour *développer* la vérité, il faut, de plus, l'assistance perpétuelle d'un enseignement vivant et infaillible qui puisse, en toute occasion, décider les points controversés, maintenir les principes contre les attaques du doute, et condamner les déductions illégitimes (*b*).

1592. De là trois conséquences pratiques qui nous montrent des phénomènes différents d'après les différents modes de conservation adoptés pour le maintien des principes. 1° Quand les principes se conservent par la seule *adhésion individuelle* de ceux qui les ont reçus de première main, ils sont exposés à se perdre, ou par l'*ignorance*, provenant du

(*a*) Nous disons d'*une manière quelconque,* parce qu'il y a conservation et conservation; on peut conserver des *formules* sans en comprendre ni la valeur, ni les conséquences; c'est recevoir en héritage le livre de l'Apocalypse, fermé de sept sceaux. Les Chinois et les Indiens conservent, dans leurs livres sacrés, une foule de *vérités* qu'ils ne comprennent pas; les Juifs et les protestants conservent la Bible sans pouvoir s'assurer du *vrai sens,* en cas de doute.

(*b*) Balbo fait la même observation dans ses *Meditazione storiche,* XIII, 6. Naples, 1843 : « Grecia fu grande perchè ebbe questi due principii divise in due sue citta. Roma più grande, perche li raccolse in sè, e la Cristianità poi fu, è, e sara anche umanamente grandissima sempre, perche meglio che qualunque stato o nazione o complesso di nazioni, ha in se equilibrati questi due principii del conservare e del progredire. » — Gioberti dit la même chose : l'immobilita della Chiesa non che nuocere ai progressi civili, si richiede a produrli negli ordini spirituali come nei corporei. »

manque de culture, ou par le doute, quand, malgré la culture de l'esprit, on pousse trop loin les disputes subtiles; 2° quand les principes sont acceptés et conservés dans une société par le moyen de certains livres authentiques et de certaines traditions sociales, ces principes restent stationnaires; la société devra prohiber l'interprétation progressive de ces livres, si elle ne veut en perdre le vrai sens, et l'unité d'interprétation; 3° quand ces principes sont interprétés par une autorité authentique et infaillible, ils pourront se développer sans que l'unité ni la vérité éprouvent aucun dommage (*a*). Nous pouvons ramener cette triple conséquence à une formule rigoureuse, en disant que la civilisation d'une société *recule* sous l'influence de l'individualisme, qu'elle *est stationnaire* sous l'influence d'une autorité morte, qu'elle *progresse* sous l'action d'une autorité vivante.

Cette formule nous paraît conçue en termes qui font saisir tout d'abord l'évidence de la vérité qu'elle constate; il est évident que l'*individualisme* conduit à la dissolution sociale, que l'*immobilité* est le résultat d'une force morte, et qu'une force vive produit le *mouvement* (*b*); nous avons dit que toute tendance exige une connaissance préalable, et que la connaissance des principes de l'ordre ne peut avoir pratiquement un état de stabilité et de progrès tout à la fois, dans la condition actuelle de l'homme; il est donc évident que la société ne pourra tendre vers l'ordre que dans le cas où viennent se fixer dans son sein, un élément de stabilité pour conserver les principes de l'ordre, et un élément de progrès pour les développer.

Bien des préjugés sont atteints par cette théorie; je regrette de ne pouvoir les partager : mais si notre théorie est vraie, faut-il la dissimuler par crainte ou par flatterie? or, la vérité de cette doctrine est tellement évidente que nos adversaires eux-mêmes sont obligés de la présupposer à leur insu. En effet, ceux qui disent que l'homme ne peut progresser que *dans la société et par la société*, ne supposent-ils pas que l'homme, pour se développer, a besoin d'une société qui puisse déposer dans son intelligence les germes des connaissances anciennes, et la seconder par ce moyen? et quand on fonde dans une société de vastes *institutions* pour le progrès des lumières, n'est-on pas guidé par la persuasion que ces institutions pourront assister les individus par l'autorité durable d'un savoir plus profond et plus vaste, et leur donner des lumières qu'ils acquerraient difficilement d'une autre manière? et quand on dit que

(*a*) La science religieuse des Hébreux a passé par ces différentes phases; dans les premiers temps elle se conserva par tradition; plus tard, au milieu des dangers de la gentilité, le peuple fut assisté par les prophètes; enfin, quand, pendant un espace de cent ans, les prophètes ne parurent plus, on vit naître les différentes sectes des Pharisiens, des Sadducéens, etc. V. Buhle, *Histoire de la philosophie moderne*, t. I.

(*b*) Ceux qui accusent le catholicisme de favoriser l'ignorance, parce qu'il admet une autorité modératrice des intelligences, ignorent eux-mêmes que cette autorité est une condition absolument nécessaire au progrès, *condizione assolutamente necessaria al progresso;* Gioberti, *Introduz.*, t. I, p. 80, 293, 311.

l'imprimerie a désormais rendu impossible le retour de la barbarie et développé nécessairement les progrès de l'esprit humain (que cette prophétie soit vraie ou fausse, peu importe), d'où cela vient-il, sinon de ce que l'imprimerie rend, pour ainsi dire, éternelle l'*autorité* des savants?

1593. On admet donc la nécessité d'une autorité stable; on l'admet précisément pour le progrès de la culture intellectuelle ; à plus forte raison doit-on l'admettre pour les vérités morales, dont la théorie est d'autant plus abstruse que la pratique en est plus difficile.

1594. Examinons maintenant les causes du mouvement social par rapport au bien *utile;* et d'abord, comment se développe dans la société la *connaissance* du bien utile (903)? Cette connaissance s'acquiert par tradition ou par *invention;* la tradition peut se borner à la famille ou s'étendre à la société; dans l'un et dans l'autre cas, c'est l'éducation qui est le grand instrument de la tradition, pour les enfants comme pour les hommes faits (920 et suiv.).

1595. Le développement intellectuel qui s'opère par la *tradition,* n'exige ni une grande force de génie, ni une grande activité d'esprit; l'*invention,* au contraire, exige l'un et l'autre. Il faut, pour réussir dans les découvertes, une certaine hauteur d'intelligence, des vues profondes et générales, une activité indomptable dans les recherches et les observations. Les sociétés les plus inventives sont celles où fleurissent à la fois l'étude des sciences abstraites, et le désir de les appliquer.

1596. D'où viendra ce désir? Il peut naître ou d'un besoin éprouvé, ou d'une utilité reconnue; le besoin est le plus infime des mobiles; c'est un mobile animal; il peut se faire sentir à raison de la nature même de l'organisme ou de ses habitudes. Le besoin de nourriture est un besoin naturel, l'usage du tabac et du café est un besoin factice ou d'habitude. Le besoin d'habitude peut être supprimé par une habitude contraire; les besoins naturels ne peuvent l'être; de là vient que, dans toute société, il restera toujours nécessairement un élément de tendance animale.

La découverte de certaines utilités a lieu surtout dans les sociétés cultivées; l'entendement, la raison, l'imagination s'élancent dans l'avenir, et voient qu'avec de l'étude et du travail ils rencontreront des fleurs et des fruits, là où ils ne rencontrent pour le moment que ronces et qu'épines; l'espérance de ces biens futurs leur fait supporter l'ennui des fatigues présentes.

1597. Tels sont, en deux mots, les éléments de la culture intellectuelle; la *tradition* nous redit les leçons, les expériences des siècles passés; l'*invention* les développe par la profondeur et l'opiniâtreté de son étude; et ces deux grands moyens sont mis en œuvre et stimulés par le mobile d'un besoin éprouvé ou d'une utilité reconnue. Mais comment opèrent ces forces civilisatrices? La *tradition,* qui exige peu d'étude, peu d'énergie, se montre surtout dans les sociétés grossières et engourdies, et contribue à les maintenir dans leur grossièreté et leur engourdissement naturel; l'*invention,* au contraire, qui a besoin de longues et abstraites études,

se développe et progresse facilement dans les sociétés que les principes d'ordre rendent spirituelles ; mais, dans ces sociétés, les découvertes purement intellectuelles ou matérielles seront moins nombreuses, par la raison que le mouvement matériel reçoit tout particulièrement son impulsion de l'homme sensitif; cet état durera aussi longtemps que le développement des idées n'aura pas appris à un peuple qu'il y a un lien intime entre tous les éléments du monde matériel et du monde moral (*a*).

1598. Ainsi donc, les nations *civilisées* se porteront aux études abstraites, philosophiques; elles favoriseront en même temps le progrès des sciences et des arts industriels, dans la mesure de leurs besoins vrais, si elles se laissent guider par l'ordre de la raison; d'après leurs besoins factices, leurs caprices et leurs goûts, si la sensibilité les domine, comme il arrive dans les sociétés qui commencent à déchoir et à se corrompre.

Les nations *barbares*, qui s'avancent vers la civilisation par suite de quelques notions morales fortement saisies, éprouvent très-peu le besoin des arts et des commodités de la vie auxquelles elles ne sont pas accoutumées; elles s'attachent aux études abstraites et négligent les autres.

Les nations *stationnaires* en fait de civilisation, ne cultivent les sciences et les arts matériels que par suite d'une impulsion traditionnelle, d'après le degré de stabilité et les habitudes qui produisent leur immobilité; ces nations sont incapables de rien inventer, elles sont peu aptes à imiter les autres, et, d'elles-mêmes, elles sont plutôt portées à altérer et à corrompre les arts existants.

Enfin, les nations *sauvages* sont également incapables d'inventer et de conserver; elles ne connaissent d'autres arts que ceux qui répondent aux besoins les plus grossiers de leurs passions ou de leur défense.

§ 3.

INFLUENCES QUE SUBIT LE MOUVEMENT DE LA SOCIÉTÉ.

SOMMAIRE.

1599. D'où vient que la société est en progrès, et comment l'est-elle; — 1600. union du développement matériel et du développement moral. — 1601. Deux systèmes de politique; — 1602. politique de l'*intérêt;* tendance à l'individualisme; — 1603. elle s'appuie sur la violence ou la fraude, et produit l'oppression et l'ignorance, — 1604. soit dans une monarchie, soit dans une polyarchie. — 1605. La politique de l'ordre peut s'adapter à toutes les formes de gouvernement; — 1606. elle propage les vraies lumières et toutes les sciences; — 1607. elle s'efforce de faire de toutes les nations une seule société; — 1608. influence des deux

(*a*) Une société peu avancée ne connaît pas les avantages qu'on peut retirer de la culture des arts, pour le triomphe de la vérité, pour le soulagement de la misère, la conservation de la vie, le développement des sentiments, etc. La culture intellectuelle accompagne naturellement la civilisation; de là vient qu'ordinairement elle lui survit pendant quelque temps (459, [LVII].

personnes sociales ; — 1609. leur antagonisme est une chose salutaire. — 1610. Comment se développe leur influence ; — 1611. principe de leur activité, — 1612. résultat de leur action combinée.

1599. Nous venons d'étudier les causes du mouvement social sous le rapport de la population, de la civilisation, de la culture intellectuelle; examinons maintenant l'influence réciproque qu'exercent l'un sur l'autre l'ordre politique et le mouvement social; nous aurons, dans cette étude, une nouvelle occasion d'admirer la sagesse et la puissance de l'Ouvrier suprême, qui sait, au moyen de quelques lois fort simples, obtenir un progrès nécessaire accompli par des êtres libres. *Le progrès nécessaire accompli par des êtres libres*, tel est le grand problème qui a ses données dans la *nature* même de la société, qui est résolu *pratiquement* par l'histoire du genre humain, et dont la philosophie doit trouver la solution *théorique* (*a*).

1600. Pour le résoudre d'une manière toute générale, étudions d'abord à part chaque espèce de mouvement social. Le développement matériel, le principe de population, subit l'influence des passions et des appétits; le développement de la culture intellectuelle s'accomplit dans les facultés cognoscitives et dans la tendance vers le bien utile; le progrès de la civilisation se développe dans le sens moral et par l'amour de l'ordre. Le développement de la population se produit nécessairement partout où l'appétit et la passion n'ont pas disparu entièrement; avec la population se développent aussi les besoins de la société et toutes les industries qui doivent satisfaire ces besoins : or, l'industrie a besoin d'ordre et de sécurité; c'est ainsi que le développement de la population qui, de lui-même, n'engendrerait que la confusion, produit, grâce à l'intérêt, une tendance vers l'ordre.

1601. L'ordre social peut être obtenu par deux espèces de forces : la force du droit qui invite la volonté, et la force matérielle qui la dompte et la soumet; à mesure donc que la population s'accroît, il faut que l'art de diriger les peuples ou celui de les enchaîner, progresse et se perfectionne dans la même proportion.

1602. Supposons qu'il n'y ait, dans une société, que le seul progrès intellectuel, favorisé par l'intérêt, sans aucune vérité morale qui dirige la conscience; que verrons-nous? l'intérêt ne considérant que les biens utiles, qui sont essentiellement limités, ces biens ne pourront se communiquer indéfiniment, et leur recherche produira l'*égoïsme*. Ainsi, une société dominée par l'intérêt sera en proie à l'égoïsme, à l'individualisme, qui voudra rapporter à l'avantage personnel toute l'organisation, toutes les forces de la société (*b*).

1603. Pour parvenir à ce résultat, on pourra employer deux espèces

(*a*) La solution donnée par un historien, M. Ranieri, a été réfutée par nous dans deux articles d'une revue napolitaine, *La scienza et la fede*, t. IV, p. 321, 401.

(*b*) V. l'*Esame critico*, t. I, c. 8. *Naturalismo*, § 3 et 4.

de moyens : la force ouverte ou la violence cachée; dans le premier cas, la société déploiera toute son activité afin d'augmenter toutes les ressources de la population, de l'organisation et de la richesse (1103); nous aurons un vrai progrès intellectuel dans l'ordre politique; c'est ainsi que se développèrent, dans l'ancienne Rome, la centralisation administrative, la tactique militaire, la politique extérieure, etc. Dans le second cas, le pouvoir s'efforcera de prévaloir sur le nombre, en faisant dominer l'artifice ou la superstition (*a*); comme ces tromperies ne peuvent durer, du moment que l'intelligence publique est éclairée, la politique de l'intérêt tendra à monopoliser les lumières, et ce monopole produira infailliblement une sorte d'arrêt dans la culture intellectuelle ; il enveloppera l'esprit du peuple d'épaisses ténèbres, afin qu'il ne connaisse ni ses droits, ni sa force, ni les artifices qu'on emploie pour le tromper. L'individualisme s'appropriera tous les biens de l'esprit et du corps, par sa propre industrie et par l'ignorance générale : tel sera le gouvernement politique d'une société où l'amour de l'*utile* est le seul principe d'organisation sociale.

1604. Cet *individualisme* peut être plus ou moins habile, et, par conséquent, plus ou moins indépendant (461, 626); mais il ne jouira jamais d'une complète indépendance; il pourra régner dans une monarchie ou dans une polyarchie, et produire le despotisme, l'oligarchie ou l'ochlocratie; mais, sous quelque forme qu'il se manifeste, il doit avoir recours aux forces intellectuelles ou physiques des instruments qu'il emploie; il sera forcé de se combattre soi-même et de communiquer à d'autres une partie du monopole qu'il convoite pour lui seul. Cette organisation ne peut durer que dans une société où règne une ignorance léthargique; dans toutes les autres, l'individualisme sera sans cesse attaqué par des révolutions. *Léthargie* ou *agitation*, tel sera l'état des sociétés gouvernées par l'individualisme (*b*).

1605. Supposons, au contraire, une société où règne l'amour de l'ordre; évidemment cette société s'adaptera parfaitement à toutes les formes établies par le droit, et c'est pour cela même que, sous une forme légitime quelconque, elle sera dans un parfait équilibre, elle jouira d'une grande tranquillité. Ici, la population fera dériver les droits politiques de leur source légitime (1057); en se développant, elle sentira de plus en plus le besoin de l'ordre, et se perfectionnera toujours davantage (1600).

1606. Nous avons vu que l'ordre social est parfait quand il est produit par le droit (452), et que le droit ne le peut produire que par la connaissance générale de l'ordre (347); dans cet état de société, on tâchera donc de répandre universellement la connaissance de l'ordre; l'ordre social embrasse toutes les parties des sciences humaines : pour connaître sa *fin*,

(*a*) L'artifice produit le machiavélisme; la superstition a enfanté la politique des anciens législateurs païens, des brahmes indiens, etc.

(*b*) Cette léthargie monarchique existe dans le despotisme oriental; la léthargie polyarchique dans le régime des castes indiennes ; l'agitation a toujours été le partage des nations païennes de l'Occident.

il doit contempler Dieu ; pour connaître les *moyens généraux et théoriques*, il doit étudier l'univers; pour connaître les moyens *particuliers et pratiques*, il doit étudier l'homme. Une société gouvernée par l'amour de l'ordre sera donc essentiellement savante et éclairée ; elle obtiendra en même temps la perfection individuelle et la perfection sociale.

1607. Ce n'est pas tout : les relations sociales embrassant toutes les nations, par amour de l'ordre, on aura égard à tous les autres peuples et on leur communiquera tous les biens dont on dispose. De là vient que la vraie civilisation tend essentiellement à envahir toutes les nations et à former entre elles une vaste société. Tant qu'il y aura, dans le monde, une société où règne une civilisation vraiment progressive, il sera difficile que toutes les autres sociétés soient ensevelies dans une sorte de léthargie sociale; aussi longtemps qu'il y aura une seule société vraiment civilisée, il y aura, dans le mouvement général des sociétés, un principe fécond de progrès indéfini (1297) [LXXIII, LIX].

1608. Disons un mot en passant de l'influence des deux personnes sociales, du supérieur et de l'inférieur, sur le mouvement des sociétés (441). Si le Créateur avait réparti également, entre ces deux personnes, l'usage des biens *utiles* et matériels, comme il leur a également donné des devoirs et des droits, il aurait pu se faire que cette égalité des conditions eût arrêté le mouvement social, chacune de ces personnes se reposant tranquillement dans la jouissance de son bien, sans en rechercher de meilleur. Mais le supérieur possède la puissance, des honneurs, des richesses; l'inférieur est sans cesse aiguillonné par là ; ses passions et ses appétits convoitent les mêmes biens ; le mouvement de la sensibilité fait donc que l'inférieur tend constamment à sortir de sa position sociale, et que le supérieur tend au contraire à conserver la sienne ; cette opposition, cette lutte de tendances ne peut être assoupie que par l'amour de l'ordre : c'est dans l'ordre que l'inférieur trouve un ample dédommagement aux biens sensibles qui lui manquent, et que le supérieur trouve un motif puissant de partager avec d'autres les biens qu'il a en abondance.

1609. Le supérieur que l'intérêt pousse à la conservation, est porté à favoriser le progrès par amour de l'ordre ; l'inférieur qui est progressiste par intérêt devient conservateur par amour de l'ordre. C'est ainsi que la société perfectionne son *être* et son *action;* elle a dans les deux personnes sociales les éléments de la conservation et du progrès, de manière qu'elles s'équilibrent et se contrôlent mutuellement; quand l'intérêt agite l'inférieur, il arrête le supérieur, et réciproquement quand l'inférieur s'arrête, le supérieur l'excite et le fait progresser.

1610. C'est ainsi que tous les éléments de la société produisent merveilleusement le progrès continu de l'humanité, qui est dans les vues de la Providence : le *développement matériel* augmente le besoin d'industrie et d'ordre, sans pouvoir s'arrêter jamais; l'*intérêt propre* enseigne l'art de gouverner les hommes et développe la perfectibilité matérielle, sans pouvoir jamais produire un équilibre parfait ; le *sens moral* développe

et répand indéfiniment les idées d'ordre et de justice; l'état des gouvernants résulte à la fois de l'amour de l'ordre et de l'agitation des gouvernés; l'état de ceux-ci est le résultat de leur intérêt propre et de la sagesse des gouvernants; et leurs tendances sont tellement combinées que l'une est en action quand l'autre est en repos.

1611. Mais toutes ces tendances ont le premier principe de leur mouvement dans l'impulsion d'une puissance illuminatrice; si cette puissance venait à refuser sa lumière, le genre humain tout entier se verrait bientôt replongé dans l'immobilité de la léthargie orientale. La tendance de l'homme vers la civilisation, qui est tout entière dans les mains du Créateur, est donc un instrument d'une efficacité admirable, un mécanisme qui accuse une incomparable sagesse; l'homme isolé peut y reconnaître son néant et sa dépendance; il doit être amené par elle à chercher dans un premier moteur l'origine, la cause du mouvement, et à lui demander constamment l'assistance de sa puissance révélatrice.

1612. Les différentes manières et les différents degrés de combinaison et d'opposition des forces sociales, produisent les diverses *phases* ou *crises* politiques par lesquelles nous voyons l'humanité passer sur la terre, et déterminent l'histoire des différentes nations du globe; jetons un rapide coup d'œil sur cette histoire; descendons rapidement ce grand fleuve des générations qui s'écoule à travers l'espace et le temps vers l'océan de l'infini que Dieu lui a assigné pour terme.

ARTICLE II.

CONSIDÉRATIONS HISTORIQUES.

§ 1.

SOCIÉTÉS PRIMITIVES.

SOMMAIRE.

1613. Monuments authentiques de ces sociétés; — 1614. sous une rude écorce ces sociétés furent progressives à un haut degré. — 1615. Elles se divisent en sociétés purement intellectuelles et en sociétés morales. — 1616. Ce que fut la société après le déluge; — 1617. elle progresse chez les descendants de Sem et d'Abraham. — 1618. Immobilité de l'Orient; cause de cette immobilité; — 1619. l'Orient n'a pas d'autorité directrice; — 1620. effets de l'immobilité civile; alliance des castes sacerdotales et des castes militaires; — 1621. les castes inférieures des hommes libres et des esclaves; — 1622. leurs fonctions; individualisme domestique; — 1623. sociétés sauvages en Occident. — 1624. Conclusion.

1613. Quel est donc le premier monument historique où nous pouvons voir dans les *faits* l'explication de la théorie? Evidemment, l'histoire du

genre humain doit avoir un commencement : nul autre commencement ne paraît plus conforme à la raison que celui qui est assigné par la Genèse, quand elle nous montre l'origine de la société au berceau de la première famille humaine (465). La Genèse est un monument historique qui offre les plus grands caractères d'authenticité, même aux yeux de la critique et de la science; on ne peut raisonnablement s'inscrire en faux contre la vérité de ce récit, et c'est à ce livre que l'infidèle comme le croyant doit rattacher le premier anneau de cette grande chaîne de l'histoire que nous voulons étudier maintenant à un point de vue philosophique.

1614. Que nous dit la Genèse? quel était, d'après l'historien sacré, l'état de la société à sa sortie du divin séjour de l'Eden? la société était-elle alors à l'état civilisé, sauvage, barbare? La Genèse nous montre les premiers hommes recevant immédiatement de Dieu, par le moyen de la révélation primitive, les principes de l'ordre social; ces principes déposent dans la société le germe de tous les perfectionnements que l'activité humaine développe aussitôt avec une ardeur toute juvénile. La société est donc *en progrès*, mais elle n'atteindra que peu à peu un haut degré de culture intellectuelle; elle sera réellement *progressive* sous une enveloppe encore barbare; et de fait, les arts ne tarderont guère à se perfectionner; des conjectures très-vraisemblables nous portent à croire que, même à l'époque antédiluvienne, la société était déjà parvenue à une prodigieuse culture intellectuelle. On voit, d'après cela, comment on a pu dire avec une égale vérité, d'un côté, que les origines du genre humain sont empreintes d'un certain caractère de barbarie, et d'un autre côté, que cette époque fut comme l'âge d'or de l'humanité : les principes de civilisation étaient alors dans toute leur force native, mais ils n'avaient pas encore produit tout ce qu'ils renfermaient en germe.

1615. Dès le commencement, la société se partagea en deux grandes catégories : les descendants du premier fratricide fondèrent bientôt des institutions et des sociétés à part, auxquelles leur père ne légua assurément pas en héritage ni l'amour de l'ordre, ni le respect d'une autorité protectrice; mais la culture intellectuelle s'y développa rapidement, et la Genèse nous montre, dans les races caïnites, les inventeurs de presque tous les arts; ces sociétés donnèrent au monde primitif le spectacle d'une haute culture intellectuelle et d'une effroyable corruption morale, à peu près comme les sociétés grecque et romaine au moment de leur décadence.

Au contraire, ce furent les principes d'ordre et de moralité qui animèrent et vivifièrent les autres familles primitives, que la Genèse appelle la société des *enfants de Dieu*; cette société eut l'inappréciable bonheur de posséder au milieu d'elle, pendant le long espace de 900 ans, le premier père du genre humain, qui pût, de vive voix et avec une souveraine autorité, raffermir dans son sein et interpréter, au besoin, les vrais principes de l'ordre social. Ici, la civilisation progressera d'une manière harmonique, du moins aussi longtemps que cette vénérable autorité sera là pour animer et régler le développement social; et c'est peut-être à la disparition de cet

auguste pouvoir, à la mort d'Adam, que les saines idées morales et sociales commencent à disparaître aussi, et que la société commence à déchoir pour aboutir bientôt à cet épouvantable désordre où *toute chair avait corrompu sa voie* (*a*).

1616. Mais nous n'avons que de rares données sur les temps antédiluviens, et nous ne pouvons guère en déduire d'autres conséquences théoriques. Chez les descendants de Noé, nous voyons tout d'abord le genre humain se développer et s'accroître rapidement, jusqu'au moment où, par une intervention toute merveilleuse de la divinité, il perd, avec l'unité du langage, l'unité des pensées et des sentiments, et se trouve ainsi nécessairement divisé en plusieurs sociétés différentes (207).

Le mouvement intellectuel de la société nous présente ici trois caractères différents : au centre de l'Asie, la société continue à *progresser;* plus avant vers l'orient, elle s'arrête dans une *immobilité* étrange ; au nord et à l'occident, elle semble devenir *sauvage*. Ce sont là des faits notoires; tâchons d'en découvrir les causes.

1617. Au centre de l'Asie, les traditions primitives et les vrais principes sociaux furent longtemps conservés par l'autorité et la voix de Sem ; ce fut aussi dans cette partie du monde que les traces permanentes des châtiments divins et les traditions sémitiques contribuèrent à retarder pendant quelque temps la corruption universelle. Par un soin tout particulier de la Providence qui voulait y conserver la vraie civilisation, elle y fait paraître ces grands hommes, ces prophètes divins qui annoncèrent la vérité à plusieurs peuples de ces contrées, mais surtout au peuple élu, au peuple hébreu (*b*). Protégée par une autorité divine, la civilisation ici non-seulement se conserva intacte, mais encore elle fit de nouveaux progrès (1592). Bientôt la tribu patriarcale se transforma en corps de nation, en société politique, et parvint peu à peu à un haut degré de culture même sous les premiers monarques dont l'histoire nous ait conservé les noms. Il est vrai que, dans le peuple juif, l'infidélité aux lois divines retarda souvent le progrès ; les catastrophes politiques lui firent perdre de précieux monuments; toujours cependant, il trouva en lui-même ou plutôt dans l'autorité providentielle qui le guidait, un principe de progrès qui devait le conduire à la maturité du christianisme, et, sous différentes formes et de différentes manières, le ramener à l'ordre véritable (1413, CXVI).

1618. Si nous portons nos regards vers l'extrême orient et le midi, la Chine, l'Inde et l'Egypte nous présentent un phénomène remarquable : ces contrées qui sont autant de foyers de la *sagesse païenne*, demeurent, par là même, dans une *immobilité* complète. D'où cela vient-il? Comment se fait-il que l'esprit humain qui, de lui-même, paraît si capable de tenter

(*a*) Omnis quippe caro corruperat viam suam super terram. Gen. VI, 12.

(*b*) L'Ecriture nous montre des oracles divins, non-seulement dans l'histoire d'Abraham, mais encore dans celle de Job en Arabie, des Pharaons en Egypte, de Melchisédech en Palestine, dans le pays des Madianites, etc.

des voies nouvelles, semble s'arrêter et s'endormir là même où il est plus puissant et où tout semble l'inviter au progrès (859)? Si l'érudition ne me faisait pas défaut, je serais tenté de croire que cette question n'a pas été examinée comme elle mérite de l'être; au moins puis-je dire que les quelques auteurs que j'ai lus sur cette matière, me semblent ne pas donner une explication satisfaisante du problème. La plupart du temps on se lamente, on se répand en invectives contre la léthargie des peuples orientaux; on plaint la disgrâce de ces peuples qui n'ont pas reçu en partage le *génie européen;* on déplore ce malheureux *fait*, on ne l'explique pas. Quant à moi, je crois pouvoir affirmer que l'Orient devait rester immobile, précisément parce qu'il était l'héritier de la sagesse antique, et qu'il voulut accepter cette sagesse parce qu'il voulait rester immobile.

1619. Chaque peuple, à mesure qu'il s'éloignait de l'Asie centrale, du berceau des traditions primitives, de la révélation patriarcale, chaque peuple devait comprendre de plus en plus la nécessité des principes et de l'ordre pour la société : ces principes devaient, sans aucun doute, être ébranlés et se perdre, abandonnés qu'ils étaient à la dispute (899, 1590). De là vient que les peuples furent portés à fixer leurs principes dans des *formules invariables;* de cette manière, ils purent trouver dans leurs *livres sacrés* une source de vérités morales et sociales; les vérités, il est vrai, ne furent ni expliquées, ni comprises parfaitement, mais au moins elles furent conservées, et ne purent être facilement oubliées par ces peuples.

La sagesse, le génie des peuples orientaux était privé d'une autorité, gardienne vivante de la vérité; ce fut la cause première et nécessaire de l'immobilité de leur civilisation (*a*); cause *nécessaire*, parce que si l'Orient ne se fût ainsi fixé dans son immobilité, ses sociétés auraient eu le sort des antiques sociétés de l'Occident, qui, tombées d'abord dans l'état sauvage, furent ensuite un peu civilisées par les lumières qui leur vinrent de l'Orient, pour retomber bientôt après dans une corruption plus affreuse qu'auparavant.

1620. L'immobilité de la science politique suffirait déjà pour expliquer l'immobilité de la culture intellectuelle et de tous les arts qui en sont la suite; les études abstraites venant à cesser, le génie de l'invention s'éteint par là même (1597). Mais il y a d'autres raisons encore qui nous expliquent ce phénomène social; elles sont tirées de la nature même de ces sociétés. Une fois que les notions du vrai et du juste sont invariablement figées dans un formulaire imposé, elles deviennent bientôt l'objet d'un travail d'érudition qui les explique aux générations successives qui ne les comprennent plus (*b*); de là des commentaires, de là des interprètes savants, uniquement appliqués

(*a*) Sur l'immobilité de l'Inde et de la Chine, voir les *Meditazioni storiche* du comte Balbo, X, XI, XIII; il dit que « la mobilità delle istituzioni e della filosofia essersi agevolata in Grecia per la mancanza di casta sacerdotale. » Ed. Naples, 1843, p. 529.

(*b*) Comme preuve de tout ce que nous avançons, tout le monde sait que Dante écrivit sa divine comédie dans la langue populaire, et que trois siècles après, son poème était une véritable énigme pour le peuple.

à méditer, à expliquer ces livres ; de là aussi la *caste sacerdotale*, institution constante de presque toutes les sociétés orientales.

Cette caste priviligiée, qui se faisait l'oracle des peuples, était privée, en Orient, de ce secours surnaturel de l'autorité réparatrice qui suscitait dans le peuple élu, des prêtres et des prophètes supérieurs aux misérables intérêts de la terre ; est-il étonnant que cette caste, arbitre souverain des rois et des peuples, maîtresse de toutes les richesses et de tous les hommes, commandant à des intelligences aveuglées, à des volontés dévouées ; est-il étonnant qu'elle n'ait pas pu s'affranchir des passions les plus indomptables du cœur de l'homme, de l'orgueil et de la soif de dominer. Tyrannisées par la caste sacerdotale et renfermées par l'immobilité intellectuelle dans le centre étroit de la famille, sans pouvoir jamais s'élever aux généreuses conceptions de la société politique, les autres classes durent se borner à l'exercice des arts matériels et abandonner à la première le monopole de la science et de la sagesse ; seule, la caste des guerriers, qui a naturellement une force prépondérante, pouvait disputer l'empire du monde à la science politique et sociale. La caste dominante, pour conserver le pouvoir devait donc ou produire elle-même des guerriers, ou contracter avec eux une intime alliance, ou les rendre ses tributaires et ses esclaves ; telles furent aussi les différentes relations que nous voyons exister en Orient entre la caste sacerdotale et celle des guerriers ; un examen plus approfondi nous montrerait que là où le sacerdoce est plus guerrier il est moins instruit, et que plus il est savant moins aussi il est militaire ; mais, en toute manière, nous voyons toujours l'intelligence sociale produire, diriger, ou s'allier intimement la force militaire de la société.

1621. Tout le monde voit ce que produira cette alliance des prêtres et des guerriers dans une société stationnaire, où il n'existe aucune autorité qui puisse ranimer la pratique des vertus morales et de la justice civile ; le pouvoir scientifique donnera un puissant concours moral à la *force armée*, et celle-ci protégera efficacement le monopole de la science. De là vient que la constitution fera en sorte que la caste militaire défende la caste sacerdotale tout en lui étant moralement soumise. L'une et l'autre s'appuieront sur le système d'une immobilité absolue, elles le défendront par intérêt, tandis que les classes populaires s'y attacheront par superstition et par habitude. Ce peuple tout matérialisé sera divisé en hommes libres et en esclaves ; la science unie à l'ambition lui donnera des institutions telles qu'il sera enchaîné dans une absolue uniformité ; et nous aurons le type universel du gouvernement oriental, nous aurons ce despotisme immobile qui est adoré par ceux-là même qui en sont les victimes ; nous aurons dans l'Inde, les brahmes, les ketrias, les vasias, les sutras ; dans la Perse antique, les caturs, les asgas, les sebaisas, les anuchechas ; partout ce sont à peu près les mêmes éléments ; les Parias ne comptent pour rien dans ces sociétés : ce sont des *choses* et non des *personnes*, comme les esclaves dans les anciennes sociétés occidentales (*a*).

(*a*) Cantu, *Histoire univ.* — *Inde.*

1622. Quelle est maintenant la cause intime, la cause métaphysique de cette forme sociale? En y réfléchissant, on verra qu'il y a dans le système des castes un mélange d'immobilité et de progrès, et comme une sorte d'avortement des forces génératrices de la civilisation. D'un côté, nous voyons que toute société tend à subdiviser les différentes fonctions sociales, afin de les rendre plus parfaites (748). Mais cette subdivision suppose que l'esprit de famille a servi à former l'esprit politique et que les individus trouvent dans un tout plus grand, une sorte de nouvelle existence, un bien nouveau qui vient s'ajouter au bien de la société domestique (702 et suiv.); or, l'immobilité intellectuelle empêche ce développement et ce bien de la société politique ; quand donc une société semblable exige, en se multipliant, la division des fonctions sociales, ces fonctions deviendront un héritage domestique, car elles ne trouvent ni les intelligences, ni les volontés suffisamment préparées à l'organisation des relations politiques. En Chine, où il y a d'autres institutions que la famille, les arts ne sont pas aussi héréditaires, aussi immobiles que dans l'Inde où plusieurs familles réunies composent les différentes castes; la caste est donc le résultat de l'immobilité des idées domestiques combinées avec l'inévitable développement de la population et la division naturelle des fonctions sociales.

Nous avons dit que l'immobilité des sociétés orientales est un fait évident et nous l'avons considérée comme un effet nécessaire de l'immobilité des idées. L'érudition moderne qui, en compulsant les livres sacrés de l'Orient, y a trouvé des doctrines philosophiques très-étendues, pourrait peut-être nous accuser d'avoir hasardé des assertions gratuites, fausses même; mais on doit faire attention, pour comprendre la portée de nos assertions, que ces doctrines philosophiques sont des doctrines secrètes ; qu'elles n'exercent aucune influence sur la multitude qui suit aveuglément un enseignement invariable ; qu'en dehors du christianisme, toute doctrine spéculative, métaphysique, est essentiellement inefficace pour la pratique; et que, par conséquent, la philosophie des orientaux ne peut exercer aucune influence progressive sur l'immobilité des relations publiques (*a*).

1623. C'est à cette immobilité stupide que vient aboutir, en définitive, la science *stationnaire* de l'humanité, quand elle est abandonnée à elle-même. Tel est le spectacle que nous offre l'Orient. Au nord et dans l'occident, nous ne voyons pas que la sagesse antique eût été rivée à certains monuments invariables; mais dans ces contrées, le développement des idées et des lettres, n'eut lieu qu'assez tard, et encore sous l'influence des lumières de l'Orient. Peut-être qu'un climat moins favorable, et dans le nord, un ciel sombre et froid, engourdit plus ou moins les forces de l'homme uniquement occupé à défricher un terrain vierge et stérile; peut-être aussi que les émigrations successives, qui isolèrent les tribus les unes des autres, interrompirent en même temps les communications et le progrès des idées. Quelles que soient sur ce point les opinions des érudits, toujours est-il que depuis les

(*a*) Guizot, *Civilisation en France*, leç. 30. — Gioberti, *Introduzione*, t. II, p. 636.

steppes de la Scythie jusqu'à la mer de Bretagne, le nord tout entier était occupé par des peuples barbares ; la Grèce elle-même fait remonter son origine à des tribus sauvages, qui furent civilisées depuis par des émigrants de l'Egypte et de la Phénicie.

En passant du nord de l'Europe dans l'Amérique boréale, la vie barbare et sauvage devait s'accroître encore et perdre même tout vestige de civilisation. Au contraire, l'Amérique du sud, peuplée probablement par les races asiatiques qui s'y rendirent par la voie des archipels de l'Océanie, devait retenir le caractère des civilisations stationnaires. C'est une chose à remarquer que c'est précisément l'Océanie qui renferme les peuplades les plus sauvages que les Européens aient jamais rencontrées.

1624. Nous trouvons donc, dans les premières origines des peuples, les trois états de développement social d'après les circonstances diverses dans lesquelles les peuples étaient placés ; nous voyons le *progrès*, là où les vrais principes sociaux peuvent se maintenir sous l'influence d'une autorité vivante ; l'*immobilité*, quand les principes sont étouffés par la lettre sans être vivifiés par l'esprit ; la *décadence*, quand, privés de toute stabilité, les principes sont abandonnés aux fluctuations de la pensée individuelle et à l'isolement domestique (1592).

§ 2.

SOCIÉTÉS ANTIQUES.

SOMMAIRE.

1625. En Chine, nous voyons la société *patriarcale* unie à une société doctrinale. — 1626. Dans l'Inde, nous avons une société aristocratique, influencée par la double action de la famille et de la science. — 1627. En Perse, se développe une société militaire sous une certaine influence religieuse. — 1628. En Egypte, l'élément religieux domine, mais en subissant l'influence de l'élément militaire. — 1629. L'Occident nous présente en général un caractère marqué d'indépendance. — 1630. Différence qu'il y a entre la *révolution* et le *progrès*. — 1631. Opposition qui existe entre la civilisation et la culture purement intellectuelle ; causes de cette opposition. — 1632. Triple manifestation du mouvement en Europe ; — 1633. de là différentes sortes de gouvernement. — 1634. Le despotisme militaire est la dernière conséquence de l'individualisme.

1625. Examinons maintenant, autant que les bornes de cet Essai le permettent, les caractères principaux des sociétés antiques. En Chine, la constitution et les lois sont tellement empreintes de l'idée de la famille, qu'on dirait que cette immense monarchie ne forme qu'une seule grande famille dont le père est le *fils du Ciel* (*a*) ; ce phénomène pourrait nous faire conjecturer, que, primitivement, cette contrée fut peuplée par *une seule* famille, détachée de l'Occident. L'idée de la famille présidant ici à

(*a*) Cantu, *Histoire univ.* — *Chine.*

toute l'organisation sociale, il est naturel que le gouvernement soit *monarchique* et *absolu* (511). Mais dans cette monarchie patriarcale s'éleva une *école* qui s'empara de toute la science morale (*a*). Confucius obtint une souveraine autorité scientifique parmi les Chinois, et laissa à son école cette autorité en héritage. C'est ainsi qu'en Chine une société intellectuelle vint tempérer, modifier l'absolutisme patriarcal ; cette autorité devait s'accroître encore à mesure que les Tartares, conquérants périodiques de la Chine, étaient plus ignorants et plus barbares. La science ne se transmet pas avec le sang, elle ne se prouve pas par l'exhibition d'une généalogie ; l'aristocratie chinoise se perpétua, non par la voie de l'hérédité, mais par celle des *examens littéraires*. Le pouvoir suprême fut héréditaire par l'influence de l'idée de famille; mais la participation au gouvernement eut lieu par *les concours* des lettrés et par l'influence des écoles ; ce ne furent pas les castes, mais de libres concours qui alimentèrent sans cesse l'aristocratie de l'empire chinois (*b*).

1626. Dans l'Inde , la préponderance des idées domestiques subsiste encore de nos jours; la société domestique étant la première de toutes les sociétés, dans l'ordre du temps, il est évident qu'une morale immobile devra retenir presque tous les éléments de la famille (444), et quand il y a un grand nombre de familles qui veulent conserver leur unité, la propagation traditionnelle des arts se fera naturellement par le moyen des castes, des tribus (*c*) (1594).

Cependant, tandis que l'influence de la famille exige le monopole, les savants, qui dominent, ne veulent pas de ces fonctions héréditaires ; de là vient que la caste des brahmes résultera d'un double élément, et nous présentera, en même temps, le double caractère d'une *famille* et d'une *école;* le brahme sera porté par l'instinct de la famille à donner à ses enfants une éducation très-scientifique ; mais à cause de la jalousie propre à la science et à l'école, il ne voudra pas transmettre sa dignité par héritage; pour devenir brahme, il faudra de l'étude et des preuves authentiques de science (547).

1627. Il nous faut passer rapidement sur les caractères sociaux des autres peuples : c'est à peine si nous pouvons en indiquer les traits principaux, afin d'appliquer ainsi d'une manière toute générale la théorie aux faits. — En nous avançant vers l'occident, nous rencontrons les Assyriens, les Perses, les Mèdes ; chez ces différents peuples, nous trouvons ce même caractère des sociétés orientales : une science toute traditionnelle. Les

(*a*) Il faut remarquer que Confucius n'*inventa* pas la morale, mais qu'il *rédigea* les traditions antiques qui commençaient à s'altérer ; c'est ainsi que la science devient stationnaire. — V. Pautier, *Livres sacrés de l'Orient,* c. 7. art. 1. V. aussi dans les *Annales de philosophie chrétienne,* une série d'articles de M. Paravey, où ce savant sinologue développe historiquement l'unité de la famille chinoise, et l'influence de la science traditionnelle.

(*b*) « La Cina sembra essere stato il paese de Collegi e della tirannia o podanteria letteraria ; fin dall' età che u altrove delle caste e delle tirannie sacerdotali. » Balbo. *Medit stor.*, XI.

(*c*) L'*Encyclopédie italienne* remarque que le caractère propre des Afghans est un grand attachement à leur tribu, ce qui empêche l'unité politique.

mages sont les héritiers de cette science, et c'est au nom de l'antique sagesse qu'ils font la loi et tempèrent le pouvoir de la force qui est dans les mains du souverain ; ils forment la classe des docteurs et des prêtres, car le sacerdoce est inséparable de la science ; ils laissent la pratique des arts aux castes inférieures, par une conséquence de l'immobilité sociale. Ici la société, qui est immobile dans l'ordre *moral*, est continuellement agitée dans l'ordre *matériel*, par suite des irruptions incessantes des tribus nomades et des grands conquérants. Aussi voyons-nous, dans les monarchies de la Perse, la prépondérance de l'élément *militaire*, ainsi que les formes ordinaires de ce gouvernement, la *rapidité*, la *violence*, l'*étendue* (548). Il n'est donc pas étonnant que le pouvoir des castes sacerdotales soit ici considérablement affaibli ; de plus, la division des castes est moins rigoureuse qu'ailleurs, à cause du mélange continuel de tant de peuples, parmi lesquels il n'y a aucun ordre, aucune fusion et qui tous conservent leurs propres lois. De là vient que sous le rapport de l'immobilité, l'ancienne Perse ne peut être comparée ni à l'Inde, ni à la Chine ; elle tient un certain milieu entre l'immobilité de l'Orient, le progrès de l'Occident et la barbarie du Nord (*a*).

1628. L'Egypte ressemble davantage aux sociétés indiennes et chinoises ; elle est tout entière formée par la caste sacerdotale, comme le prouve le nom même de ses antiques cités. Mais deux choses s'opposèrent à la domination exclusive de cette caste : d'abord les grandes entreprises militaires qui accusent la force et le courage de ses rois ; ensuite, son commerce non interrompu avec la Grèce, la Phénicie et la Palestine, qui n'eurent jamais rien de l'immobilité orientale. De là vient que la civilisation et la culture intellectuelle y acquirent peu à peu un développement auquel elles ne parvinrent jamais dans l'Inde ni dans la Chine; l'Egypte est comme l'anneau qui relie les sociétés de l'Orient à celles de l'Occident.

1629. Dans les traditions primitives de tous les anciens peuples de l'Occident, nous voyons une époque où domine l'élément sauvage et barbare : ce caractère, résultant de l'oubli des enseignements primordiaux, fut le principe de l'esprit d'indépendance qui les anime et leur rend insupportable le joug de l'obéissance (1588). De là vient que l'indépendance fut leur caractère fondamental, et produisit parmi eux une extrême mobilité, ou plutôt une agitation continuelle (1604).

1630. Il ne faut pas confondre l'agitation incessante avec le mouvement progressif : le progrès social doit s'appuyer sur des principes solides qui sont un fruit de la raison ; l'agitation au contraire résulte du mouvement de passions indomptables. Quand donc l'élément démocratique réalise des améliorations sociales, c'est qu'il est éclairé par la lumière des vrais principes de la société ; mais comme, d'elle-même, la multitude n'a pas une action suffisamment morale, c'est par son union avec l'autorité qu'elle peut accomplir de vrais progrès sociaux. Nous voyons, en effet, les anciens

(*a*) Sur toutes ces applications voyez Cantu, *Histoire univ.*, t. I, passim.

peuples du Nord, dans leur éternelle agitation, ne faire aucun progrès réel, jusqu'au moment où le christianisme vient les éclairer de sa vive lumière et leur montrer *la fin*, le but vers lequel doit tendre la société, et la marche qu'elle doit suivre pour y arriver [LXXII] (*a*).

1631. Cette observation nous conduit à une conclusion très-importante, en nous montrant l'antique société européenne divisée en deux grandes catégories de nations : au nord, l'enseignement primitif est oblitéré, l'Europe est sauvage ; au sud, elle semble être un écho de l'Orient, l'Europe est progressive, elle tend à la culture intellectuelle et morale, à la vraie civilisation. A leur naissance, ces peuples nous présentent un certain nombre de vertus privées et publiques dans la sphère de la famille et de la patrie ; mais à mesure que la barbarie s'efface et se polit, les vertus commencent à disparaître et la civilisation entre dans une voie de décadence. Le progrès de la vraie civilisation dure aussi longtemps que l'influence des vrais principes sociaux, emportés de l'Asie ; cette précieuse semence ne put prendre racine dans le sable mouvant des sociétés européennes qu'à la faveur de l'ignorance et de la simplicité primitives, aveugles adoratrices des traditions paternelles. Nous voyons, au contraire, les germes des sciences et de tous les arts de l'esprit se développer de plus en plus dans l'Europe méridionale, et parvenir à un haut degré de splendeur, jusqu'au moment où l'épouvantable tempête des invasions du nord vint les détruire et les déraciner violemment.

1632. Ainsi, dans les sociétés antiques, les peuples nous apparaissent sous les trois formes de civilisation : au nord, nous avons un état encore sauvage, tellement sauvage que M. Guizot n'a pas craint de le comparer longuement à l'état des sauvages du Nouveau-Monde ; dans les pays méridionaux, nous avons d'abord des germes d'une vraie civilisation morale ; et les peuples, par une sorte d'instinct qu'ils ne peuvent s'expliquer, considèrent même la culture intellectuelle comme leur ennemie ; dans la suite, cette culture se développe de plus en plus, elle parvient enfin aux derniers degrés de raffinement, et, comme un ver rongeur, détruit insensiblement tous les éléments de la vraie civilisation. Nous aurons ici une sorte d'antagonisme entre cette culture et la civilisation ; à Sparte, à Athènes, à Rome, partout nous entendons des protestations éloquentes contre les arts corrupteurs de la vie morale. D'où vient cette lutte, cette opposition ? d'où vient que la culture intellectuelle et la civilisation qui devraient s'accorder comme une fille avec sa mère, deviennent ici de mortelles ennemies aux yeux mêmes des sages de l'antiquité ? Ce fait vient confirmer notre théorie (1592) ; il nous prouve qu'il ne peut y avoir de vrais progrès sans une autorité surhumaine qui le sauvegarde. Les sages de l'ancien monde, plus clairvoyants que leurs contemporains, privés qu'ils étaient d'un secours surnaturel, voyaient bien le désordre ; ils sentaient la terre leur manquer sous les pieds, mais

(*a*) Voir sur les caractères de ces sociétés, les premières leçons du *Cours d'histoire de la Civilisation*, de M. Guizot.

ils substituaient leur esprit à la tradition, l'examen et la dispute au respect des croyances antiques ; l'effroyable corruption de la décadence de l'ancien monde vint prouver que leurs craintes étaient fondées ; habitués que nous sommes dès l'enfance à nous moquer de la ridicule et stupide mythologie des anciens, comment a-t-il pu se trouver de nos jours des philosophes qui envient sérieusement à l'antiquité les *riantes divinités du paganisme?* Si nous comparons cette mythologie aux dogmes de l'Inde, aux livres de Zoroastre et de Confucius, les Grecs nous paraîtront des nains et des enfants à côté des gigantesques proportions des sages orientaux. Les erreurs mêmes, qui sont la base des doctrines de l'Orient, ont quelque chose de grand ; le panthéisme et le dualisme, malgré leur absurdité intrinsèque, sont des théories consolantes, quand on les compare aux turpitudes et aux obscénités de l'Olympe greco-romain, à toutes ces infâmes créations du génie occidental.

1633. L'indépendance de l'esprit européen ne put jamais se résigner à respecter aveuglément les dogmes antiques : malgré les efforts des législateurs qui s'attachèrent toujours à consacrer par la religion les traditions primitives, les peuples furent partout en proie aux révolutions politiques, excepté peut-être à Sparte, qui porta le respect de l'antiquité jusqu'à abandonner complétement la culture de l'esprit et des arts. Dans le reste de la Grèce, en Afrique, en Italie, en Sicile, dans la Gaule méridionale, partout, on remarque que les anciens principes, la probité, la morale, vont sans cesse déclinant ; les gouvernements sont de plus en plus ébranlés ; les formes se compliquent ; l'*individualisme* démocratique semble tout envahir et alterner avec l'individualisme autocratique ; on passe sans cesse de l'anarchie au despotisme. Je ne puis m'arrêter à prouver mon assertion par des faits qui sont connus de tous ; qu'il nous suffise de faire remarquer que nous trouvons ici une démonstration nouvelle des principes que nous avons établis dans tout le cours de notre ouvrage ; nous y voyons, entre autres, comment toute société se développe d'après les germes qu'elle renfermait dans un état antérieur ; nous voyons que les formes originaires sont simples, que les complications sont le résultat des bouleversements sociaux, que la division des pouvoirs est établie comme un remède à la corruption morale, que les sujets ne peuvent trouver en eux-mêmes aucune force qui puisse redresser le supérieur qui s'égare, etc., etc.

1634. Finalement, après une longue série de révolutions politiques, l'ancien monde se courbe sous le joug de fer du despotisme impérial, et l'élection des maîtres est abandonnée à la brutalité des Prétoriens. C'est ici que nous pouvons constater le triomphe complet de la force brutale sur le principe moral ; dans cette dernière époque, ce n'est pas seulement la civilisation qui décline rapidement, la culture intellectuelle est de plus en plus négligée, et bientôt, par la force des choses, le monde serait retombé dans l'état sauvage, si une puissance bienfaisante et révélatrice ne se fût montrée à lui pour le relever et le conduire à ses véritables destinées.

§ 3.

SOCIÉTÉS MODERNES.

SOMMAIRE.

1635. La civilisation renaît par les principes moraux de la religion chrétienne; — 1636. éléments de la société moderne; — 1637. influences de la société germanique et de la société romaine; — 1638. influences de la société chrétienne; — 1639, résultats de ces éléments divers. — 1640. Il y a deux faits principaux dans la société moderne. — 1641. L'islamisme; ses progrès sont dus à des causes extérieures; — 1642. il est stationnaire de sa nature; — 1643. il a vaincu la civilisation grecque qui s'est arrêtée et qui est tombée dans la décadence. — 1644. Vigueur de la civilisation européenne sous l'influence d'une autorité vivante; — 1645. ses progrès; — 1646. son triomphe. — 1647. Réforme protestante; elle arrête le progrès, — 1648. on le prouve philosophiquement par les principes mêmes de M. Guizot; — 1649. la réforme est basée sur la complète indépendance de la raison; — 1650. on accuse à tort la société chrétienne. — 1651. La réforme est rétrograde en ce qu'elle a brisé l'unité européenne; — 1652. elle se base sur une complète indépendance politique; — 1653. L'indépendance *barbare* ne peut être érigée en loi; — 1654. la résistance légale mieux connue dans le christianisme; — 1655. La réforme a jeté la perturbation dans l'ordre social. — 1656. Coup d'œil historique sur les influences de la réforme; elles ont un double caractère; — 1657. comment l'individualisme favorise la civilisation, — 1658. et l'ordre, la culture intellectuelle; — 1659. comment cette culture a favorisé la réforme. — 1660. Double mouvement en Europe; culture intellectuelle chez les protestants; — 1661. ordre et civilisation chez les catholiques. — 1662. Influence réciproque des deux sociétés; elle produit la situation actuelle de l'Europe. — 1663. Les ennemis de l'ordre obligés de demander aide et secours; — 1664. ils sont un instrument dans les mains de la Providence. — 1665. Conclusion.

1635. Dieu veillait aux intérêts du monde, sauvegardés dans un coin retiré de la Palestine; c'est là qu'il développait, en les protégeant de son infaillible autorité, la loi ancienne et les traditions paternelles; c'est là qu'il hâtait lui-même les progrès de la civilisation chez le plus méprisé de tous les peuples (*a*). Ce n'est pas avec des *constitutions* et des *codes* que le grand Réparateur du genre humain entreprit sa réforme, mais avec un petit nombre de principes moraux, qui n'étaient que le complément de la civilisation hébraïque (*b*); il sut les faire passer dans le cœur de ceux qui croyaient en lui, et les y fortifia par une grâce surnaturelle; il créa ainsi, au milieu de la vieille société romaine qui tombait en putréfaction, une société nouvelle, jeune, vigoureuse, qui devait bientôt sortir des catacombes et donner au monde la civilisation chrétienne.

J'ai parlé ailleurs des relations politiques qui existaient entre ces deux sociétés (1417 et suiv.); j'ai montré que dans la société chrétienne était déposé le vrai principe de la liberté et de la résistance légitime (1416),

(*a*) Gioberti, *Introduzione*, t. II, p. 377, 390.

(*b*) « Nolite putare quoniam veni solvere legem aut prophetas : non veni solvere, sed adimplere. » Matth. V, 17.

principe que M. Guizot n'a pas su reconnaître, et auquel il substitue, au risque de se contredire lui-même, la sauvage indépendance des peuples germaniques (1652). Nous pouvons donc ne plus nous arrêter à l'époque impériale, dont un historien italien, aussi érudit que véridique, M. Cantu, a retracé le caractère en quelques lignes qui la résument parfaitement (*a*). Nous allons assister maintenant au grand spectacle de la démolition de l'empire par les barbares, et à la réédification d'une nouvelle société. M. Guizot, tout protestant qu'il est, a ici des titres nombreux à notre estime et à notre reconnaissance : sans être complétement à l'abri des préjugés de secte qui lui font comme ignorer ce qu'il sait, cet historien expose généralement avec impartialité les services que l'Eglise catholique a rendus à la civilisation ; il prend loyalement en main la défense de cette grande institution contre les accusations de cupidité, d'ambition, d'ignorance, que la superficielle impiété du XVIII[e] siècle avait osé formuler contre elle. En résumant ici les caractères généraux de cette époque, nous suivrons librement le *Cours d'histoire de la civilisation*, en ayant soin de nous mettre en garde contre les préoccupations de son auteur.

1636. Dans l'époque qui précède le moyen âge, nous voyons trois éléments principaux qui sont en présence : l'empire, les barbares et l'Eglise. L'empire se présente à nous avec son pouvoir centralisé, sa forte organisation administrative et l'élément municipal. Dans la société barbare, nous apercevons deux sortes de tribus : les unes fixes et sédentaires, qui sont une espèce de société patriarcale; les autres guerrières et conquérantes, qui forment des sociétés volontaires inégales. L'Eglise offre au monde, dans la parfaite unité de ses doctrines, un principe social d'une puissance prodigieuse.

1637. Examinons comment se combinèrent ces éléments divers, dès qu'ils furent en contact. Les chefs barbares, en passant avec leurs guerriers volontaires sur les terres de l'empire, n'avaient que deux formes de société dans leur grossière intelligence : la société patriarcale et la société militaire. De là vient qu'ils eurent naturellement l'idée de partager leurs conquêtes entre leurs compagnons les plus nobles et les plus braves ; ceux-ci, à leur tour, donnèrent à leurs suivants d'armes une portion du territoire qui leur était échu en partage : c'est ainsi que se forma cette série subordonnée de feudataires, obligés seulement au service militaire de leur suzerain; pour le reste, ils étaient indépendants, d'après l'idée qu'ils se formaient de la société domestique issue de leurs tribus patriarcales.

Une fois en possession du monde romain, les peuples germaniques subirent d'autant plus l'influence des anciennes mœurs, que les Romains l'emportaient infiniment sur les barbares en culture intellectuelle et matérielle. Les idées d'*unité sociale* et d'*organisation*, propres à l'empire, pénétrèrent peu à peu dans l'esprit des barbares et y produisirent le germe des formes *monarchiques* qu'ils donnèrent à leurs sociétés; d'un autre

(*a*) *Hist. univers. — Empire romain.*

côté, l'idée des *municipes* romains préparait de loin la formation des *communes*. Tous ces éléments divers et contraires s'agitaient dans une espèce de chaos : ils ne pouvaient se combiner, se fusionner sans une force unique et active qui réduisît le multiple à l'unité ; cette force résidait dans l'Eglise chrétienne (*a*).

1638. L'Eglise, en faisant remonter à Dieu l'origine de l'autorité souveraine, consacrait le souverain aux yeux des peuples; d'un autre côté, elle ennoblissait le peuple par la sublime égalité du baptême chrétien, et par sa tendance à choisir indifféremment ses prêtres dans toutes les classes de la société ; enfin, en montrant à tous les fidèles la même fin à atteindre, elle faisait de toutes les nations un peuple de frères, une seule et unique société. C'est par la forte unité des principes religieux, que l'Eglise sut unir la souveraineté monarchique et l'égalité civile, et enfanter cette civilisation européenne et universelle que nous admirons aujourd'hui, et dont l'organisation féodale et le Saint-Empire ne furent que les premières ébauches (1366) [CXLIII]. Ayant longuement expliqué, à l'aide de notre théorie, la nature de la société chrétienne (1410 et suiv.), nous pouvons nous dispenser d'y revenir ici. Observons seulement, au point de vue de la *civilisation*, que du moment que l'Eglise s'empara de la direction du mouvement social, la civilisation entra dans une voie de progrès continu; c'est là un fait notoire, évident, et qui démontre admirablement ce que nous avons dit de la bienfaisante influence d'une autorité directrice vivante sur le progrès civilisateur (1596 et suiv.).

1639. Le *progrès*, c'est là le caractère le plus général de toute l'histoire du moyen âge. M. Guizot fait très-justement observer que ce caractère général se modifia diversement, d'après les circonstances particulières dans lesquelles se trouvèrent les différents peuples (*b*). En Italie, où la civilisation romaine avait resplendi avec plus d'éclat et de majesté, les barbares semblèrent avoir pour elle je ne sais quel respect : ils s'efforcèrent plus que dans les autres contrées de se faire romains. De là vient qu'en Italie l'influence des vaincus sur les vainqueurs est plus sensible que partout ailleurs, les formes impériales plus imitées, le système féodal moins généralement appliqué. L'Espagne, par la rapide conversion des conquérants à la foi, subit plus que tout autre pays l'influence du clergé catholique ; elle parvient à un haut degré de force politique, et nous présente dans le code des Visigoths l'esprit et presque les formes de la politique chrétienne, de la moderne civilisation (*b*). En France, et surtout dans la France septentrionale, le système féodal se développe d'une manière complète, avec toutes les institutions qui en sont la base et le couronnement, l'esprit de famille, le pouvoir des hauts barons, la chevalerie, les croisades, etc. Ici l'idée monarchique et l'égalité populaire sont longtemps à se faire jour ; pendant

(*a*) Tous les développements de M. Guizot ne sont que l'application de ce principe fondamental que toute société dépend de certains *faits antérieurs* (444).

(*b*) Guizot, *Civilisation en France*, leç. I.

longtemps, la monarchie et les communes ne furent que des ombres et des réminiscences de l'ancienne société romaine : elles sont étouffées par l'anarchie et par la tyrannie des grands seigneurs féodaux; mais, peu à peu, grâce à une persévérante et rigoureuse prudence, ces deux éléments d'ordre se dégagent de plus en plus et finissent par renverser, à leur tour, l'aristocratie féodale. C'est en Allemagne surtout que la féodalité a une plus grande consistance : un empire électif assure la prépondérance des grands vassaux ; le peuple n'éprouve pas de profondes agitations politiques et ne parvient pas non plus à se fondre dans une masse unique.

Nous pourrions parcourir ainsi toute la féodalité européenne, mais nous devons nous borner (*a*). Il nous suffit de faire comprendre que dans l'histoire politique de chaque pays, nous pourrions apercevoir l'influence des trois états de civilisation, l'opposition des vrais principes de l'ordre et des passions de l'individualisme, la lutte des formes antérieures et du fait d'association ; mais nous avons hâte d'avancer et d'arriver aux temps modernes.

1640. Dans le développement de la civilisation européenne nous rencontrons deux faits principaux, deux faits immenses : l'un de ces faits met en contact les sociétés antiques et celles du moyen âge, le second distingue le moyen âge des temps modernes; l'un nous montre au midi de l'Europe le triomphe de la civilisation catholique, l'autre nous donne la raison des luttes nouvelles qui agitent l'Europe septentrionale. Ces deux faits, c'est la double rencontre de la civilisation catholique, au sud avec l'islamisme, au nord avec la Réforme. L'esprit catholique et l'indépendance individuelle sont encore en présence dans le second de ces faits; l'islamisme vaincu est le résultat définitif de la première de ces luttes.

1641. Qu'est-ce donc que l'islamisme, au point de vue de la civilisation? La société mahométane est une société essentiellement *stationnaire :* le *coran* l'a faite l'héritière des immobiles doctrines de l'Orient, tout en y mêlant quelques éléments stériles de judaïsme et de christianisme; ce monstrueux assemblage de doctrines immobiles est confié à la garde de l'ignorance stupide et du cimeterre brutal. Stationnaire dans ses principes moraux, et ne pouvant ni les développer ni les perdre entièrement, cette société crut devoir sa naissance à une grande autorité, au Prophète qui lui mit l'épée à la main, et lui donna pour mission de s'étendre par la force. Elle avait ainsi un élément de progrès matériel, et cet élément put durer chez elle aussi longtemps que dura le fanatisme de sa mission (547). L'islamisme, pénétrant d'abord dans les pays les plus cultivés de l'Asie occidentale et de l'Egypte, subit pendant quelque temps l'influence de leur culture intellectuelle, et la société des Califes brilla un instant d'un éclat emprunté, en recueillant le précaire héritage de la Grèce païenne et des écoles d'Alexandrie.

(*a*) Sur le développement de la civilisation en Angleterre, voyez M. Guizot, *Essais sur l'histoire de France,* sixième Essai ; et Macauley, *Introduction à l'histoire d'Angleterre.*

1642. Mais ici la culture intellectuelle n'était pas fondée sur une civilisation progressive ; bientôt elle s'arrêta pour décliner rapidement et se mettre au niveau des *besoins* grossiers d'une société tout à la fois *voluptueuse* et *guerrière* (1596). C'est là qu'elle s'arrête définitivement : depuis trois siècles, le croissant reste toujours dans la même phase, pendant que le soleil de la civilisation européenne brille du plus vif éclat. La voix du Prophète ne se fait plus entendre que dans la lettre morte du Coran ; quelques rites matériels, quelques prières, voilà toute l'unité sociale de l'islamisme. Les sultans se sont endormis dans leurs sérails au sein de la volupté, protégés par le glaive des janissaires, et pendant trois cents ans, cette race cruelle ravage à son gré la contrée qu'elle a conquise, sans que l'ordre social y puisse renaître, et sans que le despotisme musulman y soit menacé dans son existence.

1643. Dans la bouillante ardeur de sa jeunesse, l'islamisme avait osé s'attaquer à l'Europe : voyons dans quel état il la trouva lors des premiers engagements qu'il eut avec elle, comme aussi dans ses luttes dernières. La première rencontre eut lieu sur les terres de l'empire de Bysance, où un schisme fatal avait diminué l'influence de l'unité chrétienne, et où, par conséquent, l'*autorité* conservatrice était dans une décadence croissante ; ici l'islamisme put triompher : mais ce triomphe fut un triomphe tout matériel ; le musulman peut dominer sur des esclaves, et il ne sait pas régner sur des hommes. Les deux sociétés ne parvinrent jamais à s'associer, elles furent seulement juxtaposées, à peu près comme le geôlier et son prisonnier se trouvent ensemble dans la même prison. L'une et l'autre société furent stationnaires dans leurs idées sociales, stationnaires dans leur culture intellectuelle : le Turc conserva immobiles la politique, la morale, la tactique militaire, avec lesquelles il était entré à Bysance ; le Grec maintint à peu près intacts les dogmes, la littérature et les arts qu'il avait reçus en héritage de Photius et de Michel Cérulaire.

1644. Mais quand l'islamisme, après avoir dépouillé les Grecs de leurs possessions d'Asie et d'Afrique, crut pouvoir anéantir la jeune civilisation de l'Occident, il y rencontra les principes sociaux du catholicisme en pleine vigueur. L'unité catholique y avait créé une société parfaitement *une* ; la culture intellectuelle y progressait de nouveau sous les auspices d'une *autorité* bienfaisante et éclairée (*a*) ; l'ordre civil, politique et international s'y développaient ensemble d'une manière parfaitement harmonique, sous l'influence d'une justice aussi infaillible que théoriquement inflexible. Ici, le souverain est respecté comme le représentant de Dieu dans l'ordre temporel ; le peuple sait qu'on n'a pas le droit de l'opprimer parce qu'il est aussi chrétien que le prince, et quelquefois plus que le prince. Le souverain est regardé comme le conservateur de tous les droits, il ne peut les

(*a*) Ou, comme quelques philosophes aiment à le dire, sous les auspices de *la théologie :* comme si les savants catholiques étaient incapables de comprendre la vraie philosophie [XXIV]. M. Guizot oppose aussi la science théologique à la science philosophique.

fouler aux pieds; même dans l'ordre de la société temporelle, il a à côté de lui une autorité qui le conseille, qui l'empêche de se livrer à ces excès de brutalité, si communs dans l'antiquité, et qui défend toujours contre les violences de la force, les droits sacrés de l'honnêteté conjugale. La société domestique et la société politique vont toutes les deux se perfectionnant sous l'œil vigilant d'une autorité qui ne sait ni flatter, ni céder, quand elle soutient le droit.

1645. Il serait trop long de constater ici quels furent les fruits de ce progrès régulier; il suffit de jeter un coup d'œil sur les codes des Lombards, des Goths, des Bourguignons, puis sur les capitulaires de Charlemagne, et les établissements de saint Louis, pour voir comment la législation se développe admirablement; la *matière* des anciennes lois de l'empire est *animée* ici d'un souffle chrétien qui leur donne l'unité et une nouvelle vigueur. On ne peut voir sans admiration ce progrès magnifique qui, peu à peu, produit, à travers quelques vicissitudes, mais avec une infatigable ardeur, en passant par les universités du moyen âge, cette science moderne, si vaste, si étendue, et qui embrasse d'un regard hardi et scrutateur le monde de la matière et le monde de l'intelligence. Les arts se sont développés avec un égal bonheur depuis les essais du moyen âge jusqu'à nos jours; le commerce et les communications ont pris en sortant de la Méditerranée un essor tel qu'en trente jours aujourd'hui nous allons visiter nos antipodes. Or, toutes ces merveilles du progrès politique, scientifique, commercial, artistique, etc., toutes ces merveilles s'épanouirent sous l'influence morale du christianisme. Ce sont les principes du christianisme qui ont conservé et développé les saines notions de la justice sociale; c'est la foi chrétienne qui a produit les croisades et ces guerriers magnanimes qui ont sauvé l'Europe de l'invasion et de la barbarie des Sarrasins; c'est elle qui a permis à toutes les nations de la chrétienté de développer leurs formes propres avec une infinie variété, sachant parfaitement que le bien d'une nation rejaillit sur toutes les autres (701, 1422). Est-il étonnant que devant une pareille civilisation, l'islamisme stationnaire ait dû reculer? que ces innombrables hordes barbares, vomies pendant près de 1000 ans par l'Asie et l'Afrique, animées par un fanatisme ardent et un prosélytisme sanguinaire aient été enfin définitivement repoussées? et que l'islamisme se soit vu obligé d'implorer le secours matériel du génie européen, en attendant peut-être qu'il ait recours à notre civilisation morale, quand les temps de l'indifférentisme moderne seront passés?

1646. Tel a donc été le résultat de cette grande crise de la civilisation européenne. Les nations de l'Europe viennent de porter aujourd'hui le dernier coup à l'immobilité de l'Orient, en l'attaquant dans ses derniers retranchements, dans l'Inde et en Chine.

1647. Mais pendant que l'Europe triomphait ainsi de ses ennemis extérieurs, un ennemi plus terrible s'élevait dans son sein et menaçait d'arrêter les progrès de sa civilisation. Je sais fort bien que je froisserai mille vieux

préjugés, en disant que la Réforme fut un grand pas en arrière dans la marche de la civilisation moderne ; mais je sais aussi que mon opinion a été partagée par des savants catholiques (*a*) et par des protestants impartiaux. Le témoignage de M. Guizot nous tiendra lieu de tous les autres ; sans paraître s'apercevoir lui-même des conséquences de son affirmation, ce publiciste a dit que « l'indépendance philosophique absolue est un héritage du monde païen, que le principe de la liberté de penser est une idée que la société moderne tient de la Grèce et de Rome, que nous ne l'avons pas reçue du christianisme (*b*), que le sentiment du droit de résistance ne sort pas des principes de la société chrétienne (*c*), que l'indépendance de l'individu est le caractère propre de la barbarie (*d*), etc. » Or, la Réforme, au fond, n'est pas autre chose que l'indépendance absolue de la raison dans l'ordre scientifique d'abord, dans l'ordre politique ensuite. Donc, si la civilisation européenne doit être un progrès de l'unité sociale sur la barbarie germanique, des vrais principes sociaux du christianisme sur l'ignorance païenne en fait de société, il me semble évident que le retour de l'absolue indépendance individuelle de la tribu germanique, et la réhabilitation des doctrines philosophiques du paganisme, ne sont pas un élément de progrès social, mais un grand pas en arrière dans la voie de la vraie civilisation (*e*).

1648. On pourrait me répondre que cette double indépendance, en s'unissant au christianisme, a perdu tous ses éléments mauvais, qu'elle est devenue une vraie perfection à laquelle le catholicisme seul ne peut atteindre. M. Guizot réfutera lui-même cette objection en se basant sur ses propres principes.

Il ne peut nier, en effet, que le protestantisme n'ait produit une complète indépendance philosophique, et préparé ainsi les révolutions politiques (*f*) ; or, en admettant ce fait, il est facile de prouver que le protestantisme a arrêté l'essor de la civilisation.

1649. Commençons par l'indépendance philosophique. Au dire de M. Guizot, toute société doit être fondée sur une vérité généralement acceptée : « Une conviction commune, c'est-à-dire, une même idée reconnue et acceptée comme vraie, telle est la force fondamentale, le lien caché de la société humaine ; un même sentiment, une même croyance, telle est la condition première de l'état social ; c'est dans le sein de la vérité seule-

(*a*) Qu'il nous suffise de citer Gioberti : « Vi provero che l'*Italia* e seco l'Europa e da tre secoli in istato di progresso intorno a quelle cose che compongono l'*essenza*, non gli accessorii del progresso civili ; » et au contraire, « quando sorse Lutero, l'idea cattolica peri in Germania. » *Introduzione*, t. I, pref. passim., p. 62 et 114.

(*b*) *Civil. franç.*, leç. 30.

(*c*) *Civilis. europ.*, leç. 4, à la fin.

(*d*) *Civilis. franç.*, leç. 41.

(*e*) « Questa grande rivoluzione nelle idee e ne' segni, che sostitue il caos alla unita primitiva, creo quello stato di cose che dura tuttavia in multe parti del mondo e dicesi Gentilesimo. » Gioberti, *Introduz.*, t. I, p. 306, et ailleurs : « l'eresi e la miscredenza moderna sono un secondo paganesimo, etc., ibid., t. II, c. 6, p. 447.

(*f*) *Civil. en Europe*, leç. 12, où il dit que le protestantisme *a soulevé les peuples*.

ment ou de ce qu'ils prennent pour la vérité, que les hommes s'unissent et que naît la société… le caractère essentiel de la vérité, c'est l'unité(*a*)… » Or, il est de toute évidence que l'indépendance individuelle absolue rend impossible cette parfaite unité de croyance (*b*) : la théorie et les faits le prouvent également (872). Le protestantisme a donc détruit, autant qu'il est en lui, la première condition d'existence d'une vraie société humaine (*c*).

M. Guizot ne nie pas que le protestantisme ne doive produire naturellement une infinie variété de doctrines ; mais il accuse l'Eglise catholique d'avoir voulu imposer l'unité doctrinale par le moyen de la violence extérieure ; cette tendance, d'après lui, c'est l'*idée dominante* du moyen âge, idée qui détruit non-seulement l'unité *intellectuelle*, mais jusqu'au concept de cette unité, à laquelle toute coaction extérieure répugne essentiellement (*d*).

1650. Dans cette argumentation, nous ne reconnaissons plus ni le philosophe, ni l'historien éminent ; nous regrettons de ne plus voir ici qu'un protestant imbu des *préjugés* de sa secte : nous ne pouvons nous expliquer autrement cette étrange manière de raisonner. Comment, en effet, peut-on supposer l'Eglise assez insensée pour vouloir violenter les intelligences ? M. Guizot lui-même oublie-t-il qu'il a dit, quelques lignes plus haut, que l'Eglise n'affirmait point que la vérité eût le droit d'employer la contrainte, qu'elle répétait sans cesse que les armes spirituelles étaient les seules dont elle pût et dût se servir (*e*) ? M. Guizot ajoute que dans la pratique l'Eglise ne suivait pas ces doctrines spéculatives. Mais je lui demanderai si la totalité des catholiques croyait ces doctrines ou les simulait seulement : s'ils les croyaient, s'ils les admettaient, leur foi n'était évidemment pas le résultat d'une coaction, et l'Eglise avait formé l'unité des croyances sans aucune violence. Si, au contraire, les catholiques simulaient, et nous savons bien qu'un historien tel que M. Guizot ne le dira jamais, nous demanderons ce qui pouvait les forcer à simuler ainsi. L'Eglise n'avait aucun pouvoir en dehors de la société chrétienne, qui tout entière croyait, d'après l'enseignement de l'Eglise, qu'on ne peut jamais extorquer une croyance par la force. Si le peuple chrétien attaquait les infidèles à main armée, il avait donc la foi ; s'il ne l'avait pas, il ne pouvait être contraint de l'embrasser ; il est donc évident qu'en pratique comme en théorie, on n'admettait point la doctrine qui légitime la violence en matière de foi (*f*).

(*a*) *Civilis. en France*, leç. 12 ; dans tout ce remarquable développement, nous nous réjouissons d'être parfaitement d'accord avec l'illustre auteur.

(*b*) Voir l'*Esame critico*, p. I, c. 1. *Il principio eterodosso, abolizione del diritto e dell' unita sociale.*

(*c*) « Questi due uomini funesti (Luther et Descartes), dissipando il patrimonio della sapienza e svellendolo dalle radici, furono i piu gran nemici della civilta moderna. » Gioberti, *Introduz.*, t. I, p. 411.

(*d*) *Civil. en France*, leç. 12.

(*e*) *Civil. en France*, leç. 12.

(*f*) M. Guizot a confondu la doctrine qui *conseille* aux princes de punir les délits en matière de religion (869), avec l'opinion qui affirmerait que la foi peut être extorquée violemment ; l'Eglise a souvent été la victime de cette opinion, elle ne l'a jamais enseignée.

1651. On peut objecter encore que l'ignorance de ces temps faisait que l'homme d'alors se soumettait à la foi tout comme de nos jours les lumières le rendent incrédule ; et que si les lumières sont un élément de progrès social, l'unité de la foi est basée sur l'ignorance. — Mais n'est-ce pas là de la déclamation? Aujourd'hui encore, malgré toutes les lumières des temps modernes, la majorité des français est catholique, les hommes les plus instruits l'ont été et le sont encore ; des savants éminents les Haüy, les Biot, les Cauchy, les Ampère, ont été de fidèles croyants. Faut-il attribuer à l'ignorance cette grande unité vers laquelle, depuis trois siècles, l'anglicanisme et le protestantisme s'efforcent en vain de revenir?

Si ce mouvement de retour n'est aucunement provoqué par la force et l'ignorance, de quel droit dit-on que l'unité catholique au moyen âge était uniquement le résultat de l'une et de l'autre? Si cette unité alors était spontanée, si elle faisait de la société européenne une véritable association des intelligences, et par conséquent une société très-parfaite, la Réforme, qui a détruit cette unité, et rendu impossible la première condition de l'état social, la Réforme n'est-elle pas, d'après M. Guizot lui-même, un grand pas en arrière?

Les Saint-Simoniens ont eu le courage de le reconnaître (*a*); et les protestants eux-mêmes ont admis *pratiquement* la nécessité d'une autorité, nécessité qu'ils repoussaient en théorie. Toutes les communions protestantes n'ont-elles pas été obligées de créer des *synodes*, des consistoires, des pasteurs, des églises légales, nationales, qu'elles ont substituées à l'autorité de l'Eglise romaine? et comme le remarque Gioberti, n'est-ce pas à ce reste d'autorité qu'il faut attribuer que la philosophie elle-même n'ait pas fait de nos jours un triste et universel naufrage (*b*)?

1652. Nous pourrions aussi, d'après les principes même de l'auteur que nous réfutons en ce moment, considérer la Réforme comme l'ennemie de la civilisation, en tant qu'elle a été la promotrice d'une absolue indépendance politique. M. Guizot assure, en effet, que « le caractère dominant de la barbarie, c'est l'indépendance de l'individu, la prédominance de l'individualité. L'empire des volontés et la lutte des forces individuelles, c'est là le grand fait de la société barbare. Ce fait fut combattu et limité par l'établissement du régime féodal. La barbarie cessa d'être errante ; premier pas et pas immense vers la civilisation. De plus, les volontés individuelles reconnurent des devoirs, des règles. Il y eut donc aussi, en ce sens, progrès et grand progrès vers la civilisation. Cependant l'indépendance individuelle demeura encore le caractère dominant du nouvel état social; ses principes la consacraient; ses garanties eurent surtout pour objet de la

(*a*) « Comment s'avouer que ce moyen âge si *barbare* connaissait le grand secret de la conduite des peuples? Cette supériorité du catholicisme par rapport à nous et aux Romains, est un miracle incompréhensible pour tous les hommes soumis à l'empire de la critique. » *Doctrine de Saint-Simon*, première année, p. 315. — On sait que sous le nom de *critique*, les Saint-Simoniens entendaient parler de la Réforme.

(*b*) *Introduzione*, t. I, c. 1.

maintenir. Or, la société consiste essentiellement dans la portion d'existence et de destinée que les hommes mettent en commun... C'est là, à proprement parler, le fait social. » On ne peut s'exprimer avec plus de vérité, avec plus de clarté : *le grand fait de la barbarie*, c'est la prédominance de l'individualité ; la société consiste essentiellement dans la mise en commun des intérêts, etc. Donc, dirons-nous, celui qui introduit dans la société un principe d'individualisme, la prédominance des volontés individuelles, celui-là veut ramener la société à la barbarie, en lui enlevant cette portion d'existence, d'intérêts, qui était mise en commun. L'indépendance politique veut soustraire à la volonté commune, la volonté, les forces de l'individu, en lui donnant un droit de résistance, que M. Guizot appelle ailleurs un droit terrible, insociable, destructeur de la société. La Réforme qui a légitimé et remis en vigueur ce droit de résistance, nous ramène donc à la barbarie germanique dont l'Eglise nous avait délivrés.

1653. Deux réponses seulement peuvent être faites à cette argumentation : on peut dire d'abord que le principe de résistance personnelle, en passant dans la société chrétienne, s'est transformé en un principe de résistance légale, et que celui-ci, étant une vraie perfection sociale, puisqu'il est la source de toutes les garanties publiques et privées, il s'ensuit que l'indépendance, cet élément germanique, a réellement contribué au progrès de la société chrétienne (*a*).

J'avoue que je ne comprends guère quelle est ici cette *transformation* du principe germanique. Qui dit transformation, dit que la nation entière, en restant la même, change seulement de forme Ainsi, quand on change la forme d'une proposition, et que le sens reste le même dans la substitution d'une forme négative à une forme positive ou réciproquement, c'est là une vraie transformation. Au contraire, il n'y a pas *transformation* du principe, quand le second jugement nie ce que le premier avait affirmé : ce serait abuser des termes du langage. Or, la résistance légale est précisément le contraire de la résistance personnelle, puisque l'une s'appuie sur l'élément barbare, sur l'empire absolu de la volonté individuelle, tandis que l'autre se fonde sur l'élément social, sur le sacrifice de la volonté personnelle au bien commun. La transformation dont on parle est donc une véritable substitution. En entrant dans la société chrétienne, le barbare admet que la volonté individuelle ne peut, par elle-même, faire la loi, mais qu'elle doit observer la justice sociale ; il substitue un vrai gouvernement politique à l'absence de tout gouvernement central.

L'élément barbare n'est donc ici, en aucune manière, un élément de perfection, et cet élément disparaît quand ces peuples se soumettent à l'autorité de l'Eglise. Tout ce qu'on peut dire, c'est que, par l'effet d'une loi naturelle, toute société qui entre dans une nouvelle phase, conserve quelque chose de son état antérieur (444). La société européenne, formée qu'elle était par des individus primitivement indépendants, devait donc être

(*a*) *Civilis. en France*, leç. 8. Eléments du nouvel état social.

une société *volontaire* (620). Et, en effet, M. Guizot caractérise ainsi la société féodale qui succéda à la barbare indépendance des Germains ; telle est aussi, nous l'avons vu, l'origine des gouvernements constitutionnels qui résultent d'une certaine indépendance, de certaines luttes populaires (632). Comme l'organisation des sociétés volontaires admet des conditions, des garanties, des rescisions possibles du contrat, qui ne peuvent être établies dans d'autres systèmes sociaux ; de là vient qu'il peut y avoir une *résistance légale* dans le systéme féodal, dans le système constitutionnel, et dans la plupart des autres formes polyarchiques. Mais cette *légalité* de la résistance prouve évidemment que la résistance *individuelle* a été détruite : car la légalité périrait si l'indépendance individuelle reprenait le dessus.

1654. On ne peut dire que la résistance légale est un effet réel, formel de l'indépendance individuelle, de la résistance personnelle, et que si la réforme n'était venue leur rappeler ce devoir sacré, les peuples ne seraient jamais parvenus à posséder les avantages de la résistance légale. Il faut nettement établir ici la relation de l'effet à la cause. Sans doute, les révolutions excitées par l'esprit du protestantisme ont pu contribuer en Europe à l'établissement des institutions libérales ; on ne peut également nier que l'Eglise ne réprouve le devoir sacré de l'insurrection ; ce sont là des vérités de fait prouvées à l'évidence. Mais nous pouvons nier les conséquences qu'on en voudrait tirer ; nous pouvons nier que l'*ordre* établi par les institutions libérales, provienne directement de l'indépendance individuelle des nations germaniques ou protestantes ; celle-ci a pu produire des bouleversements, mais l'*ordre* provient toujours du principe du *bien commun* et par conséquent, du principe de la société chrétienne. Dire que l'esprit d'indépendance individuelle est la cause formelle des institutions libérales et constitutionnelles, équivaut à dire que l'incendie d'une ville est la cause formelle de la beauté de ses édifices et de ses rues quand on l'a rebâtie. Au contraire, les institutions constitutionnelles sont un retour de la société bouleversée par la révolution, au principe d'ordre, au principe d'association : elles sont l'anéantissement de la résistance individuelle [CXLIV]

Une seconde erreur qu'il faut relever ici, consiste à dire que l'Eglise catholique ne reconnaît pas le droit de *résistance légale*. Il n'y a pas eu de société qui ait défendu avec plus d'énergie, et jusqu'en présence de la mort, les droits et les devoirs de la conscience humaine (1416). Quand un membre de cette société se voit obligé par les lois de la patrie de défendre ses droits politiques, c'est-à-dire, de résister légalement, on peut être assuré qu'il montrera plus de courage et de fermeté que tous ces hommes sans principes, qui se vendent au plus offrant et qui, dans les gouvernements populaires, trafiquent souvent de leurs suffrages et de leurs votes ; dans tous les temps, il y a eu des catholiques généreux qui ont héroïquement défendu les droits de la justice, non-seulement dans les Etats libres, mais devant les despotes et les tyrans (*a*).

(*a*) Voir l'*Esame critico*; append., *Schiarimento intorno alla consonanza*, p. 582.

1655. Aucun des principes qui peuvent donner aux institutions politiques la vigueur et la perfection ne manque à la société chrétienne ; celui qui veut *réformer* ces principes, au lieu de les *appliquer*, ne pourra produire autre chose que des bouleversements et des ruines. Quand l'Europe aujourd'hui semble proclamer la légalité de la résistance, une résistance légale, elle proteste hautement en faveur du principe chrétien, contre l'indépendance personnelle, contre les principes de l'*individualisme*, par lesquels la Réforme l'aurait ramenée à la barbarie primitive, si elle avait pu vaincre le principe catholique, le principe essentiellement conservateur et social [CXLV].

Nous pouvons donc conclure et dire que la Réforme, étudiée sous le point de vue de la double indépendance philosophique et politique, fit reculer la civilisation européenne, en s'efforçant de détruire l'*unité intellectuelle*, cette première condition de l'état social, d'après M. Guizot, et en établissant l'individualisme des volontés, ce droit de résistance individuelle, que M. Guizot appelle un droit barbare et insociable (*a*). Il nous reste à voir, maintenant, quelle fut en réalité l'influence de la Réforme sur les destinées de la civilisation moderne.

1656. Les considérations que nous venons de présenter ont dû faire comprendre que la *réforme*, c'est-à-dire la *protestation contre l'abus*, ne doit pas sa naissance à Luther ; depuis plusieurs siècles déjà, ce mot de *réforme* retentissait dans toute l'Europe (*b*). Mais on donnait à ce cri de ralliement deux significations bien différentes : les uns voulaient que l'autorité elle-même se réformât et réformât les abus ; ils *protestaient* hautement contre l'indépendance abusive des volontés individuelles ; les autres, au contraire, voulaient que ce fussent ces volontés mêmes qui opérassent la *Réforme*, et pour cela, ils protestaient contre l'autorité sociale (*c*).

Les docteurs, les conciles, les évêques et les papes travaillaient avec ardeur à ramener à l'ordre ces volontés individuelles ; ils ne respectaient nullement l'*individualisme*, pas même dans les souverains, pas même dans les pontifes de l'Eglise universelle (*d*) ; car les rois et les papes, tout *supérieurs* qu'ils sont, se voient cependant soumis aux faiblesses de l'individualité : le supérieur renferme en lui deux éléments, un élément abstrait, l'*autorité*, et un élément concret, la *personne* qui en est revêtue (637, 1100). D'un autre côté, l'hérésie, le schisme, le despotisme s'irritaient, se révoltaient contre le *droit* et la légalité, pour soutenir telle ou

(*a*) Les expressions vulgaires sont éminemment philosophiques : le mot *catholique* veut dire *universelle*, il indique un principe de *société*; le mot *protestant* signifie qu'on se sépare de la société intellectuelle et de son autorité, il indique un principe d'*isolement*.

(*b*) *Civilisat. en Europe*, leç. 12.

(*c*) *Civilisat. en Europe*, leç. 12. « La crise du XVI[e] siècle n'était pas simplement réformatrice ; elle était révolutionnaire. »

(*d*) Pour le prouver, il suffit de citer le livre de saint Bernard, *De consideratione ad Eugenium IV*.

telle opinion *individuelle*. Quand on fait abstraction des *personnalités* vertueuses ou coupables (1061), toute l'histoire moderne se résume dans une perpétuelle alternative de victoires et de défaites entre ces deux grands lutteurs qui s'appellent le *droit social* et l'*indépendance individuelle :* cette lutte est l'histoire des progrès de la civilisation européenne. La victoire de la Réformation, de l'individualisme, a eu pour conséquence dernière d'ébranler les fondements de l'ordre social, en soumettant la société spirituelle à la force brutale, le supérieur à ses sujets, le mariage aux passions animales, les communications intérieures de l'homme avec Dieu à des intérêts simoniaques. La société religieuse, politique, domestique, mystique, toutes les sociétés humaines ont été menacées dans leur existence ; et l'*individualisme* nous aurait livrés en proie aux derniers excès, si une autorité conservatrice, inflexible, continuellement vigilante, n'eût été là pour défendre l'*esprit* dans la société religieuse, le *droit* dans la société politique, la *morale* dans la société domestique, la *liberté* dans la société de l'homme avec Dieu.

1657. Mais, dans sa lutte contre le *droit*, l'*individualisme* n'était pas assez fort pour pouvoir se passer du secours que le droit donne. De là deux résultats favorables pour le progrès moral des sociétés : 1° les efforts que fit l'individualisme pour se donner au moins les apparences de la légitimité, rendaient par là même hommage à l'adversaire qu'il voulait vaincre, et qui, pour se défendre, eut l'occasion de déterminer avec plus de clarté et de précision les vrais fondements de l'ordre social ; 2° l'animosité avec laquelle les protestants reprochaient aux dépositaires de l'autorité, leurs moindres défauts, acheva de purifier tous les membres de l'Eglise. C'est ainsi que les vrais droits sociaux furent corroborés, et par l'hypocrisie qui feignait de les admettre, et par les censures de la critique protestante qui poursuivaient impitoyablement, dans les autres, les moindres violations de ces mêmes droits.

1658. Pour repousser ces accusations, les défenseurs de l'ordre social s'attachèrent plus que jamais à promouvoir la vraie réforme dans le *chef* et dans les *membres* de l'Eglise, comme on disait alors, *in capite et in membris*. C'est ce que firent surtout les conciles et les papes : nos adversaires eux-mêmes nous accordent que les résultats obtenus par le concile œcuménique de Trente furent réellement admirables, et qu'eu égard à l'étendue et à la puissance de la société chrétienne, ils tiennent du prodige. Ce mouvement de la vraie civilisation se communiqua de l'Eglise à toute la chrétienté, à tous les Etats de l'Europe ; le principe d'*ordre* favorisa aussi les progrès de la *culture* intellectuelle dans tous les sens, et produisit les merveilles de la civilisation moderne (*a*).

1659. A mesure qu'elle se développe, l'intelligence est portée à se débarrasser des liens de l'autorité (1632) : c'est pourquoi, quand ses progrès sont excessifs, l'influence de l'autorité diminue aussitôt ; et de là

(*a*) Guizot, *Civilis. en Europe*, leç. 12.

vient que le triomphe de la Réformation de Luther fut plus durable que tant d'autres tentatives de révolte qui l'avaient précédée. Au moment où la Réforme se produisit au grand jour, les sciences avaient eu un développement tel, qu'elles croyaient, ainsi que les arts et la politique, pouvoir se suffire à elles-mêmes et à tout : la philosophie fortifiée, par la certitude que lui donnait le voisinage de la révélation, était loin de supposer qu'il lui fût jamais possible de retomber dans le doute absolu, dans le scepticisme universel (*a*) ; l'autorité politique, consacrée par le christianisme, ne croyait pas que les peuples pussent jamais la nier ; les arts, parvenus à un haut degré de perfection, semblaient autoriser les prétentions de l'individualisme. Paraissant dans des conjectures aussi favorables, la *confession* d'Augsbourg se vit acclamée, protégée et soutenue par tous ceux qui voulaient secouer le joug salutaire qu'imposait au génie, au pouvoir, à la force, cette autorité divine qui proclamait inexorablement les lois de l'ordre véritable.

1660. Aussi voyons-nous en Europe un double mouvement social depuis l'époque de la Réforme ; le mouvement purement intellectuel, que développe l'individualisme protestant, subit, pendant quelque temps encore, l'influence des principes catholiques (*b*) ; mais, peu à peu, l'individualisme *national* crée l'art trompeur et ambitieux de la diplomatie (1603) ; l'individualisme *religieux* établit partout des religions d'Etat ; l'individualisme *politique* suggère à Hobbes cet empire de la force dont le caprice et le bon plaisir sont la règle (*c*). Les éléments d'ordre disparaissent peu à peu, de manière que les protestants d'aujourd'hui diffèrent complétement des premiers réformateurs, et n'ont plus qu'un élément purement *négatif*, la *protestation*. En même temps, la civilisation matérielle se développe tellement chez eux, qu'elle devient, pour ainsi dire, la mère et la sauvegarde de leur Réforme (*d*).

1661. Parmi les catholiques, la civilisation matérielle se développa plus lentement, plus régulièrement, d'après les principes de l'ordre social et en profitant des progrès accomplis par les protestants ; mais la société catholique trouvait ailleurs une ample compensation : en conservant le principe de l'autorité, elle conserva le principe réparateur de l'ordre social. Leurs adversaires prirent de là occasion de leur reprocher une sorte d'*immobilité*, tandis qu'ils décernèrent le beau nom de *progrès* à leur propre *décadence*.

1662. Nous leur répondrons simplement, car le fait est évident, que

(*a*) Je ne veux pas dire que la philosophie n'a en elle-même aucune certitude : mais elle est inférieure, sous ce rapport, à la foi ; elle peut être ébranlée par la faiblesse de la raison et par les passions ; la foi, au contraire, vient rassurer la timide raison et la mettre à l'abri de la funeste influence des passions.

(*b*) « Progresso materiale e regresso morale e la vita europea da tre secoli. » Gioberti *Introduz.*, t. II, pag. 216.

(*c*) « Au XVI[e] siècle, la royauté se croit absolue, supérieure à toutes les lois, même à celles qu'elle veut respecter. » *Civilisat. europ.*, leç. 12.

(1) *Civilisat. europ.*, leç. 12. passim.

l'*immobilité* ici n'existe que dans les principes et dans l'autorité, et non pas dans le mouvement des nations catholiques. Malheureusement, étant continuellement en rapport avec les nations protestantes, les catholiques participèrent bientôt à cet esprit d'indépendance, dont l'atmosphère de l'Europe était imprégnée. L'indépendance religieuse des jansénistes, l'indépendance philosophique de l'école voltairienne, l'indépendance politique des jacobins, apparurent successivement, comme les conséquences d'un même principe appliqué à des objets divers. Ces sectes religieuses, philosophiques, politiques protestèrent, comme toujours, au nom du bien commun, au nom du peuple, au nom de l'esprit humain ; mais elles se démasquèrent bientôt et laissèrent voir la face hideuse de l'individualisme, lequel a beau afficher des allures hypocrites, impuissantes à cacher son égoïsme et son isolement. Le jansénisme devient une *petite* église, le philosophisme une conjuration, le jacobinisme un gouvernement de clubs qui veut dominer par le carnage et la mort. Toutes ces sectes, tous ces partis ont une tendance évidemment antisociale. Plusieurs des défenseurs actuels de ces anciens partis semblent reconnaître aujourd'hui qu'il est temps de cesser cette œuvre de destruction ; que, dans leur juste réaction, les anciens révolutionnaires ont poussé quelquefois les choses à l'excès. Quelques-uns même, enveloppant leur blâme dans des nuages d'encens et de louanges, ont osé les appeler des tyrans plus tyrans que les dépositaires de l'ancienne autorité. Les ruines dont l'esprit d'indépendance individuelle a jonché le sol de la France, sont encore fumantes ; l'Espagne et plusieurs autres nations savent ce qu'il leur en a coûté de sang et de pleurs pour contenter le cruel individualisme des hommes et des partis.

1663. Plusieurs donc commencent à se raviser ; plusieurs commencent à comprendre que, sans les principes d'ordre, il n'y a pas de bonheur possible, qu'il n'y a pas d'ordre sans autorité, pas de stabilité dans l'ordre sans une autorité également stable. Ceux qui ont profité des bouleversements ne peuvent évidemment pas condamner le *fait* de la révolution ; mais plusieurs même de ceux-là condamnent son *principe :* car en l'admettant, ils s'exposeraient à perdre leurs positions acquises. Que si la démagogie leur reproche d'avoir changé de principes dans des vues d'intérêt personnel, ils peuvent répondre que, pour ne pas changer de principes, ils devraient pouvoir changer la nature des choses et faire en sorte que l'ordre soit possible sans une autorité ordonnatrice, ce qui répugne *logiquement*, ou qu'on puisse vouloir le désordre pour lui-même et sans qu'on y cherche son intérêt, ce qui répugne *moralement*. Tous ceux qui sont arrivés à l'aisance, à la richesse, désirent le repos dans l'ordre, et ils ont raison ; ceux-là seuls ont tort qui, sous le prétexte du bien public, mais en réalité par intérêt personnel, veulent renverser les bases de la société et la ramener par le désordre à l'état de barbarie.

1664. Si ce n'était pas l'égoïsme, mais un véritable amour du progrès qui les portait à remédier aux misères sociales, dont ils font un si grand bruit, ils chercheraient le remède à ces maux dans les idées de justice, d'ordre et

d'autorité ; à tous les degrés de la hiérarchie sociale, ils assureraient à chaque autorité ses droits, en lui permettant de déployer toute son énergie pour le bien de la société. Mais cette voie lente et sûre ne convient pas à l'*individualisme*, qui veut un succès aussi rapide que rapide est la vie de l'individu sur la terre. L'individualisme convoite, en frémissant de rage ; il heurte, il brise, il détruit tous les obstacles, afin de jouir aussitôt de ces biens qui peut-être lui échapperont demain. Dieu a voulu que les tempêtes qu'il amoncèle et fait éclater, soient en même temps le châtiment de sa folle intempérance (739) : l'histoire peut nous apprendre ce que sont devenus et comment finissent les principaux acteurs de ces funestes tragédies. La Providence, qui gouverne le monde, a fait que cette impatience de l'individu devienne une sorte d'aiguillon qui réveille et excite l'autorité sociale, quand il lui arrive de s'endormir dans un coupable repos (109). Qu'il fasse entendre des demandes ou des plaintes importunes, ou qu'il se montre dans le tumulte des séditions et des révolutions, l'individualisme devient ainsi, dans les mains de la Providence, le promoteur d'un ordre de choses qu'elle seule connaît. Voilà comment, à un certain point de vue, la part que M. Guizot fait à l'indépendance individuelle des barbares dans la civilisation européenne, a une certaine apparence de réalité ; mais elle n'est pas un principe *positif* d'ordre social. Incapable de rien créer de stable, elle détruit, elle épouvante ; elle apprend aux gouvernements qu'ils doivent perfectionner de plus en plus les lois de leurs sociétés et ne jamais les violer.

1665. Telle est la conclusion que nous pouvons tirer de tout ce que nous avons dit sur les lois et le mouvement de la civilisation ; destinées à perfectionner la société, ces lois doivent emprunter à la justice toute leur force, toute leur efficacité. Cependant, comme cette force et cette puissance sont individualisées dans l'homme, il peut arriver facilement qu'elles deviennent, pour lui, les instruments de ses passions, au lieu d'être pour l'autorité un moyen de faire régner l'ordre. Les passions, en avilissant ainsi le pouvoir, le détruisent : l'individualisme et l'autorité sont d'implacables ennemis ; pour faire leur paix, ils devraient rapporter au bien commun la force et la puissance dont Dieu les a doués, ils devraient toujours se rappeler qu'au-dessus d'eux règne un souverain éternel qui leur demandera compte du mal qu'ils ont fait et du bien qu'ils ont omis, et savoir que Dieu punit les crimes des princes par les crimes et les fureurs des peuples (733).

ARTICLE III.

RÉSUMÉ DE CE CHAPITRE.

SOMMAIRE.

1666. Le progrès peut être matériel ou moral ; — 1667. le progrès matériel est triple ; — 1668. le progrès moral a une double fin et une triple direction ; — 1669. causes de cette triple tendance ; — 1670. effets de la double fin. — 1671. Application de cette théorie aux sociétés antiques, — 1672. aux sociétés modernes.

1666. Toutes les phases de la société, toutes les formes de gouvernement qui leur correspondent, doivent résulter du mouvement social : ce mouvement peut être *matériel* ou *moral* et conduire les sociétés au sommet de la perfection ou à l'abîme de la dégradation.

1667. La société domestique, en se développant matériellement, se transforme en tribu, en peuple, en société internationale ; ou bien, lorsqu'il y a décadence matérielle, la marche des sociétés est inverse ; elles se résolvent alors en leurs premiers éléments (698). Le droit municipal, le droit politique, le droit international, tel est le triple résultat de ce mouvement progressif dans les relations morales des sociétés. Quand les idées morales ne se développent pas dans la même progression que le nombre et les biens matériels d'une société, quand elles demeurent stationnaires dans l'ordre domestique ou politique, nous avons les formes sociales imparfaites, la vie barbare, le régime des castes, etc.

1668. Le progrès de l'intelligence et de la volonté peut avoir pour *fin*, ou le souverain bien par amour de l'ordre, ou les biens secondaires par intérêt personnel. Selon qu'une société s'avance, s'arrête, recule, par rapport à ces deux termes différents, on l'appelle société civilisée, cultivée, barbare, stationnaire, sauvage ; il peut y avoir ici des degrés infinis dans ces divers états sociaux.

1669. Les *causes* qui produisent le triple mouvement social, sont les trois influences, les trois éléments qu'on pourrait appeler : indépendance individuelle, autorité morte, autorité vive ; le premier de ces éléments tend à diviser l'unité sociale ; le second à lui donner une immobilité contraire à l'impulsion de la nature (802) ; le troisième à unir tous les efforts sans détruire aucune impulsion légitime.

1670. Les *effets* qui résultent de ces tendances sociales, dépendent surtout de la double fin vers laquelle elles peuvent être dirigées. La vraie *civilisation* qui tend vers le *bien honnête* produit une politique bienfaisante, l'union des âmes, l'extension progressive de l'instruction ; la culture purement intellectuelle et matérielle, qui tend au bien utile, produit une

politique, intéressée, égoïste, une centralisation matérielle et dangereuse, des obstacles à l'extension, le monopole des lumières, la diffusion de l'ignorance.

1671. En appliquant cette théorie à l'histoire, nous pouvons nous rendre compte de la marche de la société humaine. Nous voyons que les sociétés primitives, sans avoir une haute culture intellectuelle et matérielle, marchent à grands pas dans la voie de la vraie civilisation; nous expliquons les causes de l'immobilité des sociétés orientales qui possédaient d'ailleurs des idées morales plus vraies et plus solides que l'antique Occident, si l'on excepte toutefois la Palestine, séjour du peuple élu; nous comprenons pourquoi la vraie civilisation déclina dans les anciennes sociétés de l'Europe, et pourquoi, malgré les lumières qu'elles avaient reçues de l'Orient, elles retombèrent dans une corruption brutale pire que la barbarie dont elles étaient sorties.

1672. Enfin, si l'Europe revient à une vie nouvelle, c'est grâce à cette *autorité vivante*, qui conduisit le développement progressif de la civilisation juive à la pleine lumière de la révélation chrétienne, et qui forma ainsi une société nouvelle pleine de jeunesse, de vigueur et d'avenir. Cette société a des notions surnaturelles, et, pour les développer, elle est aidée d'un secours également surnaturel. Cette société police les peuples barbares par la foi et la morale, et forme au moyen âge le régime de la féodalité; arrêtée pendant deux siècles par l'*individualisme* protestant, elle semble reprendre aujourd'hui sa marche progressive : le régime *constitutionnel* semble être le premier pas en avant vers les saines idées sociales que l'individualisme avait perverties.

CHAPITRE IV.

RÉCAPITULATION DE TOUT L'OUVRAGE.

SOMMAIRE.

1673. But de l'ouvrage. — 1674. Idées ontologiques de la morale. — 1675. Morale individuelle ou éthique (ηθος, mœurs). — 1676. Bases morales de la religion. — 1677. Idées ontologiques du droit social. — 1678. Fondements des constitutions politiques. — 1679. Triple développement de l'action sociale, — 1680. dans l'ordre *civil;* — 1681. dans l'ordre *politique.* — 1682. Pouvoir constituant, délibératif, législatif, exécutif; — 1683. dans l'ordre *international.* — 1684. Applications de ces principes à la société *chrétienne*, à la société domestique, aux sociétés antiques et modernes. — 1685. Epilogue.

1673. Nous venons d'esquisser la théorie du développement progressif de la société humaine, développement qui nous montre et les caractères des différentes sociétés, et leur moralité politique, et leurs formes gouvernementales, et leurs accroissements matériels. C'est par cette théorie que je crois avoir atteint le but de mon travail, et accompli la promesse que je faisais dans mon *Introduction*, en disant que je tâcherais « de parcourir la longue et périlleuse carrière de l'activité humaine, depuis le sanctuaire de la conscience individuelle jusqu'à ces vastes systèmes de gouvernement qui semblent embrasser l'édifice social tout entier (*a*). »

1674. Cette science morale de l'activité humaine, nous l'avons basée sur la *nature* même de l'homme. L'homme, plus que tous les autres êtres, a en lui-même, dans sa nature, un principe d'impulsion qui le porte à réaliser les desseins qu'a eus sur lui l'infinie sagesse qui l'a créé, et qui ne pouvait le créer sans lui assigner en même temps une *fin* dernière, une fin sublime. Or, cette impulsion primordiale de la volonté n'est autre chose, comme nous l'avons vu, qu'une invincible tendance de la volonté vers le *bonheur*.

Le vrai bonheur nous est présenté par notre intelligence, comme la fin propre, le vrai bien, la véritable perfection de l'homme; cette fin produit dans sa libre volonté une tendance raisonnable, qui renferme le double élément de la fin *nécessaire* et du *libre* arbitre, et que nous pouvons appeler du nom de *devoir* ou d'*obligation morale*.

La cause formelle de cette obligation, c'est la volonté du Créateur; et,

(*a*) Voir t. I, *Introduct.*, pag. XIV.

la volonté du Créateur nous est connue naturellement par la contemplation de toutes les facultés d'un être, contemplation qui est parfaitement proportionnée à notre raison. Il y a donc en nous une loi naturelle éternellement décrétée par l'intelligence et la volonté divines, et qui nous est révélée par notre raison, manifestée par l'ordre de l'univers. Quand la raison contemple l'ordre de l'univers et y voit le motif pour lequel une action paraît conforme ou non à la nature des choses, à l'intention du Créateur, elle formule un jugement abstrait que nous avons appelé *syndérèse*. Quand elle applique cet ordre abstrait à nos facultés agissantes, elle formule un jugement que nous appelons le dictamen de la conscience, la *conscience*.

1675. La science qui étudie l'origine et la nature de ces jugements de la conscience s'appelle proprement, science des mœurs, morale, *éthique*, car c'est elle qui doit régler les mœurs et toute la vie morale de l'individu. L'homme ayant des relations naturelles avec Dieu et avec ses semblables, outre la science qui règle son action individuelle, son intelligence, sa volonté, ses passions par le moyen des habitudes vertueuses, il devra encore étudier la science *religieuse* et la science *sociale*, lesquelles règlent nos actions dans leurs rapports avec Dieu et avec les autres hommes.

1676. La raison nous dit que l'homme dépend essentiellement de l'Etre infini, de la Vérité suprême, du souverain Bien ; cette connaissance est le fondement de la science religieuse et produit en nous l'idée des trois devoirs principaux qui nous obligent envers Dieu, le culte, la foi et l'amour.

1677. La connaissance évidente que nous avons de l'identité de nature qui existe entre tous les hommes, est le fondement de la science sociale et produit en nous l'idée du *devoir social*, c'est-à-dire de ce premier devoir qui nous oblige à procurer aux autres hommes le bien que nous nous voulons à nous-mêmes. Par une conséquence naturelle de ce premier devoir, de ce premier principe, nous obtenons les idées du *droit social*, de la *justice* qui observe ce droit, de l'*égalité spécifique* de tous les hommes, fondée sur l'identité de leur nature.

Comme la nature humaine n'existe pas en elle-même, qu'elle doit être actualisée dans chaque individu, et que cette individualisation ne peut avoir lieu en dehors des conditions de la matière, de l'espace et du temps qui produisent l'inégalité entre les individus divers, nous comprenons que l'égalité naturelle des droits, résultat de l'égalité spécifique, doit être modifiée, dans la réalité, par l'inégalité individuelle. Cette inégalité, cette variété, est la conséquence naturelle de la nature de l'homme réel qui a un double élément, spirituel et matériel ; elle produit aussi une grande inégalité, une grande variété dans toutes les relations qui font que l'homme se trouve uni à tels ou tels individus par le lien d'une association constante. Or, une association constante ne peut se former entre des êtres libres que par un principe d'unité, qui lie leur volonté et les oblige d'employer ensemble des moyens *indifférents par eux-mêmes*, pour arriver à une même fin. Ce principe d'unité doit être un principe *intelligent*, afin qu'il puisse proportionner les moyens à la fin ; nous aurons donc évidem-

ment, dans toute société humaine, *un* ou *plusieurs hommes* qui deviendront le principe de l'unité sociale; car, dans l'ordre naturel, nous ne connaissons pas d'autre être intelligent sur la terre, qui puisse diriger à une fin donnée des actions indifférentes de leur nature; au surplus, comme plusieurs hommes ne forment une unité que dans l'acte par lequel ils s'accordent, il s'ensuit que les sociétés qui ne sont pas gouvernées par *une seule volonté individuelle,* devront être gouvernées par le *consentement de plusieurs.*

1678. Pour déterminer en qui résidera cette unité physique ou morale de l'autorité, à qui la nature des choses imposera le devoir, et, par conséquent, donnera le droit de gouverner une société, il faut considérer quels sont les faits qui peuvent amener les hommes à s'associer entre eux et les y obliger. Or la volonté humaine ne peut être liée que par Dieu au moyen de la loi naturelle manifestée dans les faits naturels, ou par d'autres hommes, qui ont un droit sur elle, en vertu de l'ordre de la nature, ou par un contrat dans lequel la volonté s'oblige elle-même. Telles sont les trois sortes de faits qui peuvent être l'origine et la cause obligatoire d'une association.

C'est d'après cela qu'on pourra déterminer la personne qui devra diriger et rapporter les moyens à la fin de la société. Quand il intervient un fait naturel qui, par lui-même, est constant, l'association et son autorité sont censées venir de Dieu; dans les deux autres catégories de faits, les hommes qui sont la cause efficiente du lien social, pourront, au contraire, déterminer eux-mêmes l'individu à qui il appartiendra de gouverner la société.

Dieu nous manifeste, lui-même, quel doit être le supérieur de la société naturelle, et, d'ordinaire. il donne à cet individu une aptitude en rapport avec la fin qu'il doit obtenir; au contraire, dans les sociétés libres, les hommes sont ordinairement conduits à conférer l'autorité à celui en qui ils remarquent une capacité relativement nécessaire. De sorte qu'en général, posséder des aptitudes en rapport avec la fin de la société, est un indice certain qu'on est choisi ou qu'on le sera un jour pour être le supérieur de cette société. Dans le premier cas, l'aptitude confère le droit de gouverner; dans le second, elle doit, pour être revêtue de l'autorité, recevoir le pouvoir de la volonté humaine.

Cette aptitude est naturellement de deux sortes : car, pour obtenir la fin de la société, l'autorité doit diriger les volontés et les forces des individus d'après la raison; ainsi elles opèreront harmoniquement, dans l'ordre universel, d'après le différent usage de leurs moyens. Or, la volonté humaine est mue par le *droit* dans l'ordre de la raison; l'homme et l'univers sont régis par certaines *forces* matérielles ou spirituelles, par lesquelles on parvient à différents résultats d'après des lois déterminées; l'aptitude au gouvernement sera donc ou un droit ou une force. Si, dans le même individu, l'un et l'autre élément sont réunis, l'aptitude alors sera la plus parfaite possible; si ces deux éléments sont isolés, la société sera dans une agitation funeste; elle devra tendre à les réunir, et, en tout cas,

elle devra alors donner la préférence à celui qui possède le droit, pour qu'elle ne s'expose pas au danger de périr.

1679. Celui qui sera mis en possession des droits de l'autorité par un des trois principes dont nous venons de parler, devra s'efforcer de faire atteindre à la société sa fin propre ; pour cela, il devra agir, et son action devra procurer aux associés les biens qu'ils sont en droit d'attendre de l'association ; il devra organiser la société de manière qu'elle-même puisse procurer ces différents biens ; enfin, il devra faire en sorte que l'association ait avec les autres sociétés les relations qui peuvent l'aider à parvenir à sa fin.

1680. Or, les associés peuvent attendre de l'association deux sortes principales de secours : 1° la *protection* pour leurs droits vifs, protection qui écarte les ennemis de l'ordre physique et ceux de l'ordre moral, et repousse tous les obstacles qui pourraient empêcher l'exercice de ces droits ; 2° le *secours* positif de la société pour tous les biens à l'acquisition desquels les forces individuelles ne peuvent suffire. La *protection* est accordée aux associés par le moyen de l'administration civile et judiciaire, par les règlements de police, etc. ; c'est encore par ce moyen que la société vient au *secours* de ses membres et accroît leurs forces individuelles en perfectionnant leur intelligence, leur volonté et leurs ressources matérielles ; c'est ainsi qu'elle les mène à une perfection sociale qui peut se développer indéfiniment.

1681. Pour réaliser toutes ces choses, il faut nécessairement une organisation administrative ; il est impossible que la seule intelligence et activité de l'autorité suprême atteigne immédiatement tous les membres de la société : il faut donc qu'elle fasse participer au gouvernement une foule de fonctionnaires subordonnés, qui puissent matériellement faire régner l'ordre dans toutes les parties de la multitude associée.

1682. L'autorité suprême a donc le *droit* de *constituer*, d'*organiser* la société ; elle pourra communiquer aux fonctionnaires trois sortes de fonctions, trois pouvoirs auxquels on peut ramener toutes les actions de l'homme en général et de la société en particulier ; ces pouvoirs se rapportent aux trois grandes facultés de l'homme, la *connaissance*, la *volonté*, l'*exécution*. La *connaissance* de la société agit par le moyen de l'*inspection*, de la *remontrance* et de la *discussion*, c'est le pouvoir *délibératif ;* la *volonté* sociale agit par la *confection* et la *promulgation* des lois, c'est le pouvoir *législatif ;* l'*exécution* porte sur les personnes ou sur les choses, c'est le *gouvernement* proprement dit ou l'*administration*, c'est la force morale de la *magistrature* ou la force physique de l'*armée ;* toutes ces attributions sont comprises dans l'appellation générale de pouvoir *exécutif*, qui est le complément nécessaire des pouvoirs politiques ; son but est de maintenir et de procurer la fin propre de chaque société, qui est l'ordre extérieur des associés, et de la subordonner à la fin dernière de l'homme.

1683. Mais comme toute société peut se trouver en contact avec d'autres sociétés égales et indépendantes, le devoir universel de bienveillance l'oblige

de souhaiter et de procurer aux autres tous les biens qu'elle se souhaite raisonnablement à elle-même ; ce devoir lui donne aussi le droit de défendre les biens qu'elle possède légitimement : de là la nécessité de l'ordre international et d'une autorité qui règle cet ordre. De cet ordre on peut déduire les fondements du droit international, dans l'état de paix comme dans l'état de guerre, ainsi que la tendance générale de l'humanité à former une société universelle.

1684. La société universelle de tous les hommes est l'accomplissement final des desseins de Dieu sur l'humanité ; le grand obstacle à cette *société* universelle, c'est l'égoïsme avec les passions humaines, c'est l'*individualisme*. Dieu leur a opposé le catholicisme, afin d'unir ainsi toutes les intelligences dans une infaillible vérité, toutes les volontés dans la sainteté des mœurs et des lois, toutes les actions dans l'unité visible du gouvernement ecclésiastique. Ce plan merveilleux du divin Architecte doit se réaliser dans la succession des siècles et des générations humaines ; les premiers linéaments de ce plan furent tracés dans la première famille, qui, se développant d'une foule de manières différentes, dans l'ordre matériel et dans l'ordre moral, a produit ainsi une variété presqu'infinie de sociétés particulières, lesquelles sont les éléments de cette société une et universelle qui devra se former un jour (*a*).

1685. Nous venons de jeter un coup d'œil rapide sur l'immense carrière de l'activité humaine, que nous avons péniblement parcourue dans cet *Essai de droit naturel :* nous reconnaissons volontiers que, dans cette longue et périlleuse route, nous nous sommes peut-être quelquefois trompé de chemin ; nous abandonnons ces erreurs involontaires à la science, à la critique, à la bienveillance de nos lecteurs, qui ne s'étonneront pas de nous voir hésiter quelquefois dans ce labyrinthe de la science sociale dont souvent les sentiers sont à peine tracés. Nous espérons qu'on voudra bien nous avertir de nos erreurs ; nous recevrons ces avertissements avec reconnaissance, et nous montrerons plus de docilité encore, en faisant droit aux remarques d'autrui, que nous n'avons montré de hardiesse en développant nos théories.

Si j'ai rencontré quelquefois la vérité dans mon travail, je la dois tout entière à la vérité première, à la vérité éternelle, que j'ai tâché d'avoir toujours en vue, et à laquelle je rapporte ce qui n'appartient qu'à elle seule.

O lumière infinie de l'éternelle *Parole!* c'est à Vous seule que je dois consacrer mon travail ; c'est Vous qui éclairez de vos rayons la faible intelligence de l'homme ; c'est Vous qui la conduisez dans les sentiers ténébreux de la philosophie et qui l'empêchez d'errer ; c'est Vous qui l'excitez à chercher le vrai, et lui donnez cet amour céleste qui s'enflamme à la vue des incomparables beautés de l'ordre dont vous êtes la source infinie. A Vous seule, éternelle Vérité, à Vous seule, reine immortelle des

(*a*) Fiet unum ovile et unus pastor. Joann. X, 16.

siècles, soient donc rendus l'honneur et la gloire ! La seule grâce que je vous demande, après celle de vous contempler dans le ciel, c'est de faire en sorte que les quelques vérités contenus dans ce livre, puissent germer dans le cœur des hommes et y produire des fruits abondants ; qu'elles puissent contribuer à ramener l'ordre dans les âmes, dans les familles, dans les sociétés, dans l'humanité entière ; qu'elles puissent donner à tous une haute idée de cette éternelle société des cieux dans la société terrestre n'est que l'image et l'avant-courrière.

FIN DU LIVRE SEPTIÈME.

LIVRE HUITIÈME.

ANALYSE RAISONNÉE DE L'ESSAI HISTORIQUE DE DROIT NATUREL.

INTRODUCTION.

Nous avons tâché, dans notre théorie du droit naturel, de poser les fondements philosophiques de toutes les questions qui s'y peuvent rattacher; en terminant notre cours, nous croyons faire chose agréable et utile à nos lecteurs, en leur donnant, sous une forme plus sévère, une analyse complète de notre système; ils verront ainsi, en quelques pages, comment toutes nos doctrines s'enchaînent rigoureusement, comment elles s'appuient sur le premier principe de la moralité et sur la nature même de nos facultés morales.

Cette analyse offre encore d'autres avantages : elle pourra faciliter la rédaction d'un cours élémentaire, mieux adapté à l'enseignement des écoles; elle viendra en aide à la mémoire du lecteur et lui présentera, comme en un tableau synoptique, tout l'ensemble de nos théories; elle donnera à la doctrine morale elle-même les formes de l'évidence géométrique; elle nous offrira l'occasion de revenir sur l'un ou l'autre point obscur et peu exactement traité; enfin, ceux qui voudront bien nous honorer de leurs bienveillantes critiques, comprendront mieux, par un résumé substantiel, le fond même de notre système et de nos idées philosophiques.

On conçoit que ces considérations aient dû nous engager à supporter avec plaisir ce qu'il y a de pénible et de fastidieux dans l'aride travail d'un abrégé systématique.

Ce livre n'est évidemment pas un *cours* différent de mon grand ouvrage; c'est un simple aide-mémoire, qui résume les matières traitées dans les trois volumes; de là vient que souvent, pour bien comprendre notre pensée, on devra recourir au texte même de l'*Essai théorique,* auquel nous renvoyons par le moyen des numéros et des paragraphes.

L'âme humaine est douée de deux facultés principales : elle possède la faculté de *connaître ce qui est*, et celle de *vouloir* ce que sa nature

exige. L'intelligence travaille sur un objet *qui existe déjà*, et, ‹ temps, elle excite la *volonté* à s'appliquer à un objet qui n'ex… encore pour elle, et qu'elle doit, pour ainsi dire, *produire* et *créer*. ‹ la *logique* qui examine les lois de l'*intelligence*, dont l'objet même, c'est-à-dire, l'*être, ce qui est*, rentre dans le domaine de la *métaphysique*. La *volonté*, considérée dans sa nature, est du ressort de la *psychologie*; la détermination des lois de l'*action volontaire* est proprement l'objet de la *morale*, de la science des mœurs (103) [XXIV]. La morale peut s'appuyer sur des principes purement *naturels*, ou sur des données *positives;* nous faisons ici abstraction de cet élément positif, et nous comprenons sous le nom de *droit naturel* toute cette partie de la morale qui s'attache à démontrer comment l'homme doit diriger sa volonté en vertu des seuls principes naturels (124).

Dans le développement du droit naturel, nous devons supposer comme démontrées toutes les notions établies par la philosophie : telles sont l'existence d'un Dieu, créateur de l'univers, ses principaux attributs, la nature de l'homme, les idées abstraites de l'être, de l'unité, de l'ordre, etc. Ces principes supposés, nous examinerons : 1° les lois naturelles de l'action individuelle; 2° comment la société résulte nécessairement de ces lois; 3° quelles sont les lois qui président à la formation de la société; 4° les lois civiles qui règlent les membres associés; 5° les lois politiques qui règlent l'association elle-même; 6° les lois qui règlent une association dans ses rapports avec d'autres sociétés.

CHAPITRE I.

DES LOIS QUI RÈGLENT L'ACTION INDIVIDUELLE.

(RÉSUMÉ DU PREMIER LIVRE.)

L'acte humain, considéré dans l'individu, peut être étudié *en lui-même*, ou dans le *terme* vers lequel il tend. Cet acte peut être aussi envisagé sous un rapport *générique*, et comme tel il ressemble à l'acte d'une créature quelconque; nous pouvons étudier l'*objet* de sa tendance, le *principe* qui le produit, le *résultat* obtenu. Considéré sous un rapport *spécifique*, l'acte humain est l'acte propre de l'homme. Le *principe* qui le produit est ici la *tendance raisonnable;* la *règle* qui le doit diriger, c'est la *nature* et la *raison;* l'*objet* qu'il veut atteindre, c'est le bien absolu; les conséquences de sa tendance, c'est sa moralité, son immoralité, sa culpabilité, etc.

En considérant le terme de l'acte humain, ce terme peut être ou le Créateur, ou l'homme lui-même; on peut envisager le Créateur comme la cause de l'être, de la connaissance et du vouloir; de là l'adoration, la foi et l'amour; l'acte humain, qui a pour objet l'homme lui-même, peut être étudié, soit dans sa loi première, soit dans l'ordre qu'il établit entre l'homme sensible et l'homme raisonnable, soit dans les divers effets qui résultent de l'union physique et morale des deux parties du composé humain.

PROPOSITION I.

L'univers tout entier a une fin déterminée.

Preuve 1. L'univers est l'effet d'un acte libre de l'Intelligence infinie (108); or, un être intelligent ne peut agir avec liberté qu'en ayant dans son acte une fin déterminée; donc, etc. Le propre de l'intelligence est de connaître, en faisant abstraction des limites de l'espace et du temps; elle peut par conséquent apercevoir l'effet dans sa cause, le terme de l'acte dans l'acte lui-même. Donc, quand un être intelligent veut la cause, il

veut aussi l'effet; car il est libre, et s'il ne voulait pas l'effet, il s'abstiendrait d'agir.

Preuve 2. Tous les êtres agissent dans l'univers; les corps et les substances les plus matérielles sont douées de certaines *forces*, qui tendent à produire certains effets; or, l'*exercice* d'une *force* n'est autre chose que l'*acte* d'une *faculté;* et on ne peut *tendre,* agir, sans avoir un but vers lequel on tend. Donc tout homme a un but, un terme où vient aboutir sa tendance : donc il a une fin.

Coroll. 1. La fin de l'univers est conçue par l'intelligence du Créateur qui l'a voulue librement. C'est la fin qui caractérise et spécifie la faculté agissante, car la *direction* d'un mouvement est déterminée par le terme de ce mouvement [XVIII].

Coroll. 2. Quand une créature atteint cette fin, ce but, elle cesse de tendre; elle se *repose;* le repos n'est pas autre chose que la cessation du mouvement (18-21).

Coroll. 3. En atteignant sa fin, l'être acquiert une certaine *perfection* (14 et suiv.); car, qui dit parfait dit un mouvement accompli; or, l'accomplissement de la tendance, c'est l'arrivée au terme.

Coroll. 4. Toutes les créatures, tous les êtres sont destinés à une tendance quelconque; ils tendent à être d'abord, ensuite à agir, enfin à atteindre un terme. Il suit de là que toutes les créatures ont trois degrés de perfection, dans leur être, dans leur action, et dans leur terme (41, 309, 452); le premier de ces degrés est subordonné au second, et le second au troisième; la fin de l'être, c'est la tendance : la fin de la tendance, c'est l'arrivée au terme. Une créature est d'autant plus parfaite dans son être qu'elle est plus capable de tendre à sa *fin*, et d'autant plus parfaite dans sa *tendance*, qu'elle peut mieux *atteindre* sa fin. La perfection d'une tendance consiste dans sa rectitude.

PROPOSITION II.

Les facultés primitives qui constituent la nature d'un être nous font connaître la fin à laquelle le Créateur a destiné cet être.

Remarque. Nous appelons *nature* d'un être le principe intérieur et primitif d'impulsion qui pousse cet être à agir de telle ou telle manière.

Preuve. Tout être reçoit du Créateur une *nature* déterminée ; or, cette nature le conduit, au moyen des facultés dont elle est douée, à une *fin* également déterminée; ce sont donc les facultés d'un être qui nous font connaître sa fin. Il est évident que tout être, étant destiné par le Créateur à une fin déterminée, doit recevoir de lui une impulsion primitive; car sans cela Dieu voudrait qu'il atteigne sa fin sans lui en donner les moyens (105). Il est également évident que si cette impulsion primitive ne portait pas la créature au but que lui a marqué le Créateur, celui-ci aurait agi

non-seulement sans aucune fin, mais contrairement à la fin qu'il se proposait.

Coroll. Il suit de là que la nature d'un être ne peut disparaître qu'avec l'être lui-même, car l'être lui-même n'est constitué que par sa nature concrète et par les facultés qui découlent de cette nature.

Remarque. La nature ou l'impulsion primitive des différents êtres est différente (8). Chez les uns, cette impulsion constitue toute leur action; chez les autres, cette impulsion ne fournit que les éléments de cette action; pour agir, ils doivent être mis en relation avec le monde extérieur, et développer ainsi leur force intrinsèque : ce développement est plus ou moins matériel, selon qu'il est purement *organique* par la seule *assimilation* des substances extérieures, ou *sensitif* par la représentation imagée des objets externes, ou *intellectuel* par des *idées* qui sont extraites de ces mêmes objets. On peut donner le nom d'*appréhension* à cette force extérieure qui se détermine conformément aux objets extérieurs, et le nom d'êtres *appréhensifs* aux créatures qui sont douées de cette force d'appréhension.

PROPOSITION III.

La fin des êtres appréhensifs est connue par la nature de leurs facultés d'appréhension.

Preuve. Ces facultés ou forces (29) constituent leur tendance primitive; or nous venons de voir que cette impulsion primitive fait connaître le terme vers lequel un être tend. Donc, etc.

PROPOSITION IV.

La tendance actuelle d'un être appréhensif est un effet de sa faculté d'appréhension.

Preuve. Sans une appréhension quelconque, cet être serait indéterminé dans son action; donc une opération actuelle, c'est-à-dire, une tendance à produire un effet, est déterminée par l'appréhension, comme l'effet par la cause.

Coroll. 1. Nous pouvons appeler *force expansive* le principe, la cause efficiente de cette tendance; ce principe se détermine à agir par suite d'une appréhension; de là vient que nous pouvons dire que la force d'expansion est proportionnée à la force d'appréhension, comme l'effet l'est à sa cause.

Coroll. 2. Nous appelons *bien* d'un être, une chose quelconque que nous considérons comme l'objet des forces expansives de cet être; d'où

il suit que tout bien est une fin, et que réciproquement toute fin est un bien. Comme l'obtention d'une fin constitue la perfection d'un être et le repos de sa tendance, il en résulte que tout bien constituera la perfection et le repos de la force expansive qui lui correspond.

PROPOSITION V.

La tendance de toute créature se porte vers trois espèces de biens : le bien utile, le bien convenable et le bien du repos.

Preuve. Dans toute tendance, il y a trois termes ou sens du mouvement : le moyen, le but, et le repos; or, toute fin étant un bien, ces trois sortes de tendance constitueront trois sortes de bien. Au surplus, le moyen est un terme relatif à la fin; il n'est moyen que parce qu'il est un point intermédiaire entre le commencement et la fin; la raison pour laquelle le moyen est un bien est donc son utilité, car on appelle utile ce qui mène à la fin. Or la fin, c'est l'intention qu'a eue le Créateur; le travail doit répondre à la fin que l'artiste se propose, car il faut que l'effet soit proportionné à la cause.

La *fin* est donc le bien convenable.

Remarque. Le bien convenable s'appelle aussi le bien honnête. La cessation du mouvement constitue le repos, car rien ne se meut dans le monde si ce n'est pour atteindre une fin; tendre, c'est se mouvoir vers une fin; celui qui ne tend pas est donc nécessairement en repos (111). Le repos dans les facultés sensitives s'appelle *plaisir*, dans les facultés raisonnables, *bonheur*; dans toutes les deux, *jouissance*.

Coroll. 1. Le bien principal, c'est le bien convenable; car il détermine le moyen et procure le repos; le bien convenable s'appelle aussi le bien de l'*ordre*.

Coroll. 2. Les deux autres espèces de bien, renfermant aussi l'idée de fin, peuvent aussi procurer une sorte de repos et de jouissance imparfaite.

Coroll. 3. Le bien utile et le bien convenable résultant de certaines *relations*, ne peuvent être connus que par des êtres intelligents; les animaux et les êtres inanimés poursuivent ces deux sortes de biens, sans cependant les connaître. L'utile n'étant un bien qu'en tant qu'il est un moyen pour arriver à un autre bien, il s'ensuit que le bien propre de l'homme est le bien convenable sous le rapport de la fin dernière.

PROPOSITION VI.

Toutes les natures composées ont plusieurs tendances particulières, quelquefois opposées entr'elles, mais qui doivent être subordonnées à la nature de l'être.

Preuve. Tout composé a plusieurs parties (7, 22); chaque partie a un certain degré d'être (688), et chaque être a une fin et une tendance propres. Au surplus, chaque tendance particulière excite, agite le composé tout entier, lequel ne peut, en même temps, prendre des directions différentes. Enfin, toute partie est essentiellement destinée à former un tout naturel avec toutes les autres parties; ce tout périrait, s'il n'avait pas une nature déterminée; il faut nécessairement que la tendance de chacune des parties soit subordonnée à la nature du tout.

Coroll. 1. Ainsi donc, le bien des parties, leur fin, leur perfection, doivent être subordonnés au bien et à la perfection du tout.

Coroll. 2. Le repos ne peut être dans les parties que par leur entière subordination au tout.

Coroll. 3. Il doit donc y avoir dans tout être composé certaines lois qui établissent l'ordre et la subordination, lois qui sont voulues par le Créateur; la perfection de tout composé, et celle de l'univers entier dépend de l'observation de ces lois.

PROPOSITION VII.

La nature tend vers un bien illimité.

Preuve. L'intelligence, qui est la force, la faculté appréhensive, spécifique de l'homme, connaît l'être, le vrai, le bien sans aucunes limites; car, de fait, elle applique ses idées, sans jamais les épuiser, à toute sorte d'objets. La force expansive proportionnée à l'intelligence doit donc tendre aussi vers un bien sans limites, or, la force expansive d'un être intelligent s'appelle sa *volonté*.

Coroll. 1. Donc aucun bien créé ne peut être la fin de la volonté, ni constituer son repos et sa perfection; mais il peut cependant la mouvoir : car sans un bien quelconque la volonté ne peut être mue, et dans toute espèce de bien elle trouve en quelque sorte son objet (37, 41).

Coroll. 2. L'homme ne peut jouir d'un parfait repos sur la terre où il ne trouve que des biens créés; il est donc ici-bas dans un état de continuelle tendance, et sa perfection consiste à tendre le plus directement possible vers sa fin dernière.

PROPOSITION VIII.

La volonté de l'homme est ici-bas libre dans ses opérations.

Preuve 1. J'appelle liberté l'exemption de toute nécessité. La tendance raisonnable, la volonté ne peut être nécessitée que par sa fin même; or, sa fin ne se trouve pas sur la terre; donc elle y est libre.

Preuve 2. Le vouloir est proportionné au connaître ; la connaissance ne se borne pas, même ici-bas, à ne connaître le bien que dans les objets particuliers ; donc aussi la volonté n'est pas forcée de s'attacher à aucun bien particulier ; donc elle est libre (51).

Preuve 3. La tendance vers un bien illimité est, elle-même, illimitée ; or, une tendance illimitée ne peut être nécessitée par des biens limités : donc, la volonté ne peut être forcée par eux ; or, tous les biens de la terre sont essentiellement finis et limités.

Coroll. 1. Un être libre est essentiellement un être intelligent, et réciproquement un être sans intelligence ne peut être libre ; car la liberté résulte de l'indétermination et de l'infinitude de l'appréhension.

Coroll. 2. L'homme n'agit en homme que pour autant qu'il agit en être libre et intelligent ; les autres opérations de l'homme sont ou animales, ou végétatives, ou mécaniques ; elles ne sont pas des *actes humains* (65, 75).

Coroll. 3. L'acte humain peut être imputé à la volonté, par la raison qu'il est libre (127).

Remarque. *Imputer*, c'est attribuer un acte quelconque à une *cause libre ;* or, cet acte peut ne pas tendre à la fin de l'homme ; il peut s'en écarter ; celui qui tend vers une fin, peut l'atteindre ; celui qui s'en écarte, ne le peut pas ; de là vient que les idées de *bien* et de *mal*, de *plaisir* et de *souffrance*, de *récompense* et de *peine*, de *louange* et de *blâme*, etc., s'associent naturellement aux idées de liberté et d'imputation (801).

PROPOSITION IX.

La volonté de l'homme doit être dirigée par la raison.

Preuve. (80 et suiv. ; 145 et suiv. ; 138). La volonté doit tendre *directement* au bien ; or, elle ne peut recevoir cette *direction* que de la raison : car la *direction* est un rapport de proportion ; les rapports ne peuvent être saisis que par l'intelligence ; la direction de la volonté doit donc être déterminée, ou par l'intelligence créatrice au moyen de l'impulsion naturelle, ou par l'intelligence propre de l'homme. L'impulsion naturelle ne peut ici déterminer la volonté qui est libre ; il faut donc qu'elle se détermine par le moyen de la faculté appréhensive. Cette faculté peut être ou intuitive ou discursive, et s'appeler plus proprement entendement ou raison. Or, nous ne pouvons, sur la terre, contempler intuitivement et clairement le bien infini vers lequel nous devons tendre. C'est donc la raison qui doit déterminer ici la direction de la volonté ; cette direction des actes humains s'appelle *moralité* (103) ; le mot *direction* indique le double rapport du terme final et du chemin qu'on doit prendre pour aboutir à ce terme.

Coroll. 1. La volonté doit donc librement accepter de la raison et l'objet dans lequel elle doit chercher son bien et le chemin qui la doit

conduire à la possession de cet objet (26 et suiv.). La raison considérée comme directrice des actes moraux de l'homme s'appelle proprement le *sens moral;* c'est la faculté qui manifeste à l'homme ce qui est honnête et ce qui ne l'est pas.

Coroll. 2. La direction qu'on donne aux actes de la volonté pouvant être vraie ou fausse, la moralité sera, par là même, bonne ou mauvaise.

PROPOSITION X.

Le bien incréé est l'objet final dans lequel l'homme peut trouver son repos.

Preuve. Nous avons vu que la volonté humaine ne peut se reposer dans aucun bien créé; or, il faut cependant qu'elle trouve son repos quelque part : car il répugne que le Créateur ne lui ait pas assigné une fin, ou qu'elle s'agite encore après avoir trouvé cette fin dernière.

Remarque. L'objet final de la volonté lui est présenté par la raison qui, elle-même, parvient à démontrer par le raisonnement l'existence de Dieu et ses attributs, comme un bien éloigné que l'homme peut et doit posséder, et dont l'intelligence le mettra réellement en possession par le moyen de l'*appréhension* (71).

PROPOSITION XI.

Pour posséder le bien infini, il faut que l'homme agisse selon l'ordre de la nature.

Preuve. Le Créateur qui a lui-même assigné cette fin à l'homme, l'a placé dans de telles relations naturelles, qu'elles doivent le conduire à la possession de cette fin; donc, en agissant conformément à ces relations, il parviendra à cette fin.

Coroll. 1. La raison montre à la volonté le chemin à suivre pour arriver au bien incréé, en considérant les relations *naturelles*, et en les donnant à la volonté comme la règle de ses mouvements.

Coroll. 2. Ces indications ne sont pas arbitraires; car la raison doit dépendre de la vérité, et non la vérité de la raison (38).

Coroll. 3. La raison et la volonté doivent produire ensemble l'acte extérieur (144); car l'homme, qui est *un*, est composé néanmoins d'une âme et d'un corps, et toutes ses relations ont lieu dans le monde extérieur et matériel; l'unité de sa nature exige une opération harmonique, mais ses relations extérieures exigent aussi qu'il exerce son activité dans le monde matériel [XI].

PROPOSITION XII.

En manifestant l'ordre naturel, la raison impose à la volonté une sorte de nécessité morale, à laquelle néanmoins on peut résister physiquement et matériellement.

PREUVE DE LA 1re PARTIE (93 et suiv.). Il ne peut y avoir *tendance* dans la volonté, à moins qu'il n'y ait connaissance dans l'entendement, et, de plus, la tendance est proportionnée à cette connaissance; or, la raison nous montre qu'il y a une connexion nécessaire entre la félicité humaine et la possession du bien increé, entre cette possession et la tendance humaine, entre cette tendance et l'ordre; donc il y a un élément de nécessité perçu par l'esprit dans la tendance raisonnable de l'homme.

PREUVE DE LA 2de PARTIE. Tout bien limité quelconque est incapable de lier, de forcer la volonté humaine; or, notre intelligence ne nous présente le bien infini que d'une manière limitée; la volonté peut donc résister à cette connaissance.

REMARQUE. On appelle devoir ou obligation morale, cette nécessité perçue par la raison, et à laquelle la volonté peut résister en vertu de son libre arbitre, mais en allant contre son inclination naturelle.

COROLL. 1. On peut déduire de cette donnée que l'*obligation* provient de la nature même de la volonté qui est placée sous l'influence du bien infini, et dirigée par une raison qui dépend elle-même du suprême Ordonnateur de l'univers (100).

COROLL. 2. Toute obligation vient de Dieu, par la raison qu'il est en même temps le bien infini et l'ordonnateur suprême; la *raison* n'oblige pas par elle-même : elle manifeste seulement l'obligation (114 et suiv.).

COROLL. 3. L'obligation dirige la liberté et lui apprend à agir d'après la raison; il est évident que la volonté ne peut pas faire en sorte qu'une chose contraire à la raison lui devienne conforme; d'un autre côté, l'obligation n'ôte pas à l'homme sa liberté naturelle. Cette direction morale consiste à gouverner et à régir la volonté; dans un certain sens, l'obligation et la soumission à la loi sont des propriétés passives des êtres libres.

COROLL. 4. La volonté est *droite* quand elle suit l'ordre de la raison; celle qui brise les liens de l'obligation, manque de *rectitude*, elle est imparfaite et coupable (125, 287).

COROLL. 5. La loi est une sorte de commandement par lequel le supérieur dirige ceux qui dépendent de lui; la raison nous montre évidemment et naturellement une loi divine qui fut conçue de toute éternité par le suprême Ordonnateur de l'univers; considérée dans la raison de l'homme, on l'appelle *loi naturelle;* considérée dans l'intelligence divine, elle est appelée loi éternelle; cette loi est la source et le fondement de toute loi, de toute obligation.

Coroll. 6. Tout acte obligatoire est essentiellement honnête; mais tout acte honnête n'est pas obligatoire; car l'idée d'honnêteté n'implique pas celle de nécessité.

PROPOSITION XIII.

La première règle de l'activité peut être ainsi formulée : faites le bien (102).

Preuve. L'objet d'une tendance constitue la première des relations naturelles de cette même tendance; car sans objet, une tendance ne se conçoit pas. Or, l'objet de la volonté, c'est le *bien;* la première relation naturelle de la volonté la porte donc vers le *bien*, et la règle sous ce rapport, par la raison que les relations naturelles sont la règle de l'activité morale.

Coroll. 1. Le premier bien à faire d'une manière absolue, et dont dépend tout autre bien, est le bien convenable, le bien honnête; la première règle des mœurs peut donc s'énoncer : *vis d'une manière honnête;* or, la *convenance*, l'honnêteté consiste dans les proportions établies par le Créateur dans l'ordre soit moral, soit physique de l'univers; on peut donc encore exprimer la même règle en disant : *vis conformément à l'ordre*, etc.

Coroll. 2. Toutes les autres règles de l'activité humaine ne sont qu'une application de cette première règle aux diverses relations morales de l'homme (102).

Coroll. 3. Les relations morales ne peuvent exister qu'entre des êtres intelligents, et l'homme ne peut avoir des relations morales qu'avec Dieu, avec lui-même et avec les autres hommes.

PROPOSITION XIV.

L'homme doit volontairement dépendre de Dieu, et dans son être, et dans sa connaissance, et dans sa volonté. (*208 et suiv.*)

Preuve. Les relations naturelles sont la règle des actes volontaires, nous venons de le voir. Or, la relation la plus naturelle de l'homme à l'égard de Dieu est une relation de dépendance; l'homme doit donc dépendre volontairement de Dieu; or, il dépend de Dieu comme *créateur*, comme *moteur*, et comme *fin :* car toute créature intelligente a besoin d'un principe qui lui donne l'*être*, le *mouvement*, la *tendance;* le fond de l'être intellectuel dépend du Créateur, son premier mouvement dépend de la vérité suprême, et la direction de sa volonté du souverain bien.

Remarque. On donne en général à cette entière dépendance de l'homme envers Dieu les différents noms de religion, piété, etc.; la dépendance, sous le rapport de l'être, s'appelle *adoration, culte, etc.;* sous le rapport de

la vérité, *foi;* sous le rapport du souverain bien, *charité, amour, espérance, etc.*

PROPOSITION XV.

Le culte de l'homme envers Dieu doit être tout à la fois intérieur et extérieur.

Preuve. Nous avons déjà vu que l'action humaine doit se produire au dehors (Prop. XI. Corol.), et qu'elle doit partir du dedans (Prop. IX). Donc, etc. (215 et suiv.).

Coroll. 1. L'obligation des actions extérieures vient, en même temps, et de l'harmonie naturelle du composé humain et des relations extérieures. Cette obligation produit deux devoirs principaux : 1° la répression de l'homme sensitif, quand il se révolte contre la loi naturelle ; cette répression est signifiée par le *sacrifice* ; 2° l'expression des sentiments intérieurs de la religion, par la *louange* qui peut être une parole, ou une action (277, 732, LXXXV); le premier de ces devoirs est spécialement individuel; le second est surtout social (821, 889).

PROPOSITION XVI.

La foi, c'est-à-dire, la dépendance de l'esprit à l'égard de la vérité suprême, est le premier élément de la perfection humaine, et, par conséquent, le premier devoir naturel de l'homme sur la terre (288, 871).

Preuve 1. La vérité est l'élément qui perfectionne l'intelligence; or, toute vérité ne peut être saisie qu'en tant qu'elle dépend de la vérité suprême; donc, etc.

Preuve 2. La perfection de la volonté consiste à s'approcher du souverain bien qui n'est autre que l'être infini et la suprême vérité; or, la volonté ne peut atteindre cet être que par le moyen de la connaissance; donc, etc.

Preuve 3. La perfection de l'homme physique et de l'homme social consiste dans une parfaite soumission à la droite raison. Or, la raison n'est droite que quand elle juge selon la vérité ; l'ordre matériel et l'ordre social exigent donc que l'homme soit dans la dépendance de la suprême vérité. Donc, cette dépendance est le premier élément de la perfection de l'homme.

Coroll. 1. Donc l'indifférence en matière de religion est une vraie folie ou un aveuglement stupide (233).

Coroll. 2. L'homme, ne connaissant instinctivement ni la vérité suprême, ni le souverain bien, mais devant aller à sa découverte par les procédés souvent trompeurs du raisonnement, l'homme est obligé, quand

il le peut, d'emprunter la lumière de la vérité à des intelligences plus fortes, et surtout à l'intelligence divine d'où ne peut évidemment découler que la pure vérité.

PROPOSITION XVII.

La charité envers Dieu peut être dépouillée de tout intérêt propre (234 et suiv.).

Remarque. Nous appelons ici *intérêt*, cette tendance au bien délectable, soit immédiatement, soit par le moyen du bien utile.

Preuve. La tendance au bien est proportionnelle à la connaissance de la vérité ; or, la vérité peut être connue et admise, abstraction faite du *plaisir* qui résulte de cette connaissance. Donc, on peut tendre vers le bien sans tendre directement vers le plaisir ; donc, etc.

PROPOSITION XVIII.

L'homme est obligé de se procurer son bien propre.

Preuve. L'homme est obligé de faire le bien ; or, le bien propre de celui qui agit rentre dans cette obligation générale (258 et suiv.) ; donc, etc.

Coroll. 1. Le bien qui appartient en propre à l'espèce humaine est le bien de l'ordre, objet de la raison ; aussi l'homme qui fait ce que sa raison demande, fait le bien qui lui est propre (317).

Coroll. 2. S'il doit pratiquer ce bien, il doit aussi le connaître objectivement et subjectivement, par une exacte *syndérèse* et par la *conscience;* l'homme doit donc, autant qu'il peut, rectifier l'une et l'autre (119 et suiv., 295 et suiv.).

Coroll. 3. L'homme peut toujours pratiquer le bien qui lui est propre, car il peut toujours faire ce qui est convenable et honnête.

Coroll. 4. Il peut donc faire toujours ce qui est parfait et ce qui procure le bonheur ; il doit toujours user des moyens qui peuvent le conduire à ce but.

PROPOSITION XIX.

Les passions humaines ne tendent pas toujours vers le vrai bien de l'homme.

Preuve. Les passions sont des mouvements de l'homme *sensitif, etc.;* elles tendent par conséquent à la possession d'un bien sensible, car toute tendance a un but qui lui est proportionné ; mais les facultés des sens ne

constituent qu'un des éléments de l'homme, et le bien de la *partie* n'est pas toujours le bien du tout; donc, etc. (115, 290 et suiv.).

Coroll. 1. L'homme doit réprimer ses passions parce qu'il doit tendre à son bien propre; mais il doit les laisser agir, quand le bien du tout coïncide avec le bien de la partie; les passions qui cherchent leur bien particulier d'une manière vive et animée sont alors très-utiles à l'acquisition du bien total de l'homme.

PROPOSITION XX.

L'homme est obligé de se conserver la vie du corps (271 et suiv.).

Preuve 1. L'homme est un être *naturellement composé* d'une âme et d'un corps; or, le corps est pour lui l'instrument de l'âme, et la nature nous démontre la volonté du Créateur, volonté à laquelle l'homme doit se conformer librement; donc il est obligé de conserver à l'âme l'instrument dont elle a besoin pour agir (271 et suiv.).

Preuve 2. L'homme doit réaliser sur la terre les desseins du Créateur dont il ne connaît pas le résultat; or, en s'ôtant la vie, il rend impossible la réalisation de ces desseins, tandis qu'en se la conservant, il lui est toujours possible de les accomplir; donc, etc.

PROPOSITION XXI.

Tout mal sensible et la mort elle-même doit être endurée pour réaliser le bien honnête, lequel est principalement voulu par le Créateur.

Preuve. Le devoir de se conserver la vie résulte de l'obligation qu'on a d'accomplir la volonté du Créateur; si donc il était nécessaire de transgresser cette volonté pour veiller à cette conservation, le devoir de conserver sa vie n'existerait plus; il n'y aurait plus que la seule obligation d'obéir à la volonté divine; donc, etc. (277 et suiv.).

Coroll. Tout mal sensible et la mort elle-même peut devenir un bien *utile*, c'est-à-dire, un *moyen* d'accomplir la volonte du Créateur (803).

PROPOSITION XXII.

L'homme est obligé d'être sincère, c'est-à-dire, de manifester une harmonie parfaite entre l'intérieur et l'extérieur.

Preuve. L'homme extérieur est l'instrument de l'homme intérieur,

dans l'unité d'une même nature; or, l'instrument doit s'adapter à la main de l'ouvrier dans l'unité d'une même action; donc, etc. (219, 285, 366).

On peut démontrer la majeure par divers arguments : par l'unité du composé humain; par la honte et l'horreur qu'inspire le mensonge à celui qui le profère et à ceux qui l'entendent; par l'impossibilité d'une hypocrisie continuelle et par l'effort que cette hypocrisie exigerait; tout cela indique que la sincérité est conforme à la nature et à la volonté du Créateur.

CHAPITRE II.

THÉORIE DE L'ÊTRE SOCIAL OU DE LA SOCIÉTÉ.

(RÉSUMÉ DU DEUXIÈME LIVRE.)

La théorie de l'être social comprend deux éléments principaux : la *multitude à associer* et la *force qui associe.*

Dans l'analyse du premier de ces éléments, nous devons examiner deux choses : la *cause* de la *tendance raisonnable* qu'ont les hommes à s'associer et de l'association qu'ils forment dans la réalité ; les *effets* des relations naturelles qui existent entre les hommes associés, c'est-à-dire *tous les droits* qui résultent, soit de la collision, soit de l'application de ces relations à la vie morale et physique de l'homme.

En étudiant le second élément de l'être social, nous verrons d'où naît cette *force associante,* dans quel sujet elle va se fixer, sur quels titres elle repose, quels effets elle produit.

Par le mot *société,* nous entendons un certain accord et une certaine communication de biens entre des êtres intelligents (299, 304) ; considérée dans l'état de tendance et de formation, la société sera donc une sorte de mouvement harmonique vers une fin commune ; et puisque parmi les hommes tout mouvement de l'intelligence doit produire une action extérieure, il s'ensuit qu'on peut définir la société humaine : l'accord et l'action unanime de plusieurs hommes pour atteindre une fin commune.

PROPOSITION I.

Tous les hommes ont dans leur nature même un élément de sociabilité et de société universelle.

Preuve. Tous les hommes sont obligés d'accomplir les desseins du Créateur sur eux ; or, Dieu veut qu'ils travaillent ensemble à l'acquisition de leur bien commun. En effet, le bien qui leur est proposé à tous est un, puisque leur nature est une ; ils doivent donc tendre ensemble à ce bien commun, et nous pouvons appeler ce devoir, *devoir de sociabilité.*

Coroll. 1. Tout devoir social dérive de ce principe : *faites le bien à autrui;* la raison pour laquelle je dois procurer aux autres quelques biens particuliers n'est autre que l'obligation de procurer leur bien en général.

Coroll. 2. Ce premier principe social n'est pas autre chose que l'application du premier principe de la moralité.

Coroll. 3. Le bien principal de toute société, c'est le bien honnête; car c'est à la réalisation de ce bien que la nature humaine tend principalement (449).

Coroll. 4. Pour les êtres intelligents, obtenir, réaliser le bien en général, c'est être heureux; naturellement, la félicité de l'homme réside dans les biens de l'âme et dans ceux du corps; réaliser et augmenter ces deux sortes de biens, telle est la fin naturelle de toute société humaine.

Coroll. 5. La société n'est pas la fin même de l'individu; elle n'est pour lui qu'un moyen.

Remarque. Une société déterminée peut embrasser la fin naturelle et totale de l'homme par des moyens particuliers, ou viser seulement à la réalisation d'une fin spéciale. La fin particulière de la première de ces deux espèces de société est de vivre conformément à l'honnêteté, et d'être heureux par là : la fin de la seconde espèce est d'obtenir l'objet particulier pour lequel la société est formée. Nous pouvons appeler société *complète* celle qui vise à l'objet naturel de toute société humaine, c'est-à-dire le bien de l'âme, celui du corps, et la défense de ces deux espèces de biens; une société incomplète est celle qui vise à l'acquisition d'un bien particulier.

PROPOSITION II.

Toute société tend par sa nature à s'accroître indéfiniment (858 et suiv. LXVI).

Preuve 1. Il y a dans tous les hommes une impulsion naturelle à former entr'eux une société universelle; or, la société universelle renferme évidemment toutes les sociétés particulières : donc cette impulsion n'a aucun terme indéterminé; donc, etc.

Preuve 2. Tout être tend à sa propre perfection; or, la perfection sociale, sous le point de vue matériel, tend surtout à son accroissement, à son développement, car la société est la réduction du multiple à l'unité : elle sera d'autant plus parfaite, qu'elle sera, en même temps, plus une et plus multipliée.

Preuve 3. Les faits naturels montrent que telle est l'intention du Créateur; physiquement, l'homme tend à se multiplier; moralement, il aspire à faire partager aux autres ses propres idées; donc, matériellement et moralement, la société renferme en elle un élément de développement indéfini; donc, etc.

PROPOSITION III.

Dans l'ordre de la nature, l'action de la société doit régler directement les actions extérieures des associés.

Preuve 1. La société résulte du devoir de la coopération de tous les hommes dans un même but ; or, la coopération de divers hommes est avant tout extérieure, car ils n'ont pas entre eux des communications purement et immédiatement intérieures; donc, etc.

Preuve 2. La société ne peut rien sur l'intérieur de ses associés; or, la nature n'impose pas de devoirs impossibles ; donc, etc.

Coroll. Les règlements sociaux ne peuvent donc se rapporter qu'aux actions extérieures.

PROPOSITION IV.

L'action sociale doit être dirigée par l'honnêteté (723).

Preuve. Sans le bien honnête, il n'y a aucun ordre moral possible ; or, la société doit être gouvernée par l'ordre moral ; donc, etc.

Coroll. Tout règlement contraire à l'honnêteté est, par là même, antisocial et injuste, et ne peut lier en aucune manière la conscience (1002 et suiv.).

PROPOSITION V.

L'élément de la sociabilité universelle du genre humain ne constitue pas, par elle seule, une société réelle et concrète.

Preuve. La tendance est proportionnée à l'appréhension ; or, l'identité de nature et le bien en général, qui sont le premier principe d'association, sont une appréhension idéale et abstraite, et ne peuvent par conséquent produire qu'une tendance également abstraite et idéale ; donc, etc.

Coroll. Donc, toute société réelle doit avoir un autre élément concret, qui applique le premier principe, le principe général de la sociabilité (397 et suiv.).

PROPOSITION VI.

Tout fait qui produit une rencontre entre deux hommes et les met en contact, établit en même temps entre eux une société réelle universelle (*319*, *341*).

Preuve. Ces deux hommes sont réciproquement obligés l'un envers

l'autre, et en vertu du devoir de la sociabilité, de se procurer mutuellement leur bien ; et, de *fait*, ils trouvent actuellement un objet concret qui peut leur faire exercer ce devoir ; de là une société, une coopération concrète.

COROLL. 1. Comme le devoir résulte de l'ordre établi par le Créateur, ce devoir de coopération sociale résulte de l'ordre concret.

COROLL. 2. D'où il suit que la société ne dépend pas essentiellement d'un *contrat;* car l'ordre établi par Dieu ne dépend pas d'un contrat et ne le suppose pas même toujours (225, 482, 571).

PROPOSITION VII.

Tout homme est doué d'une certaine force morale, par laquelle il peut forcer les autres à remplir envers lui les devoirs imposés par le Créateur, en un mot, à lui faire du bien.

PREUVE. L'ordre possède en lui-même une certaine force morale qui lie la volonté de l'homme raisonnable. Donc, celui à qui l'ordre donne le droit de recevoir d'un autre homme un bien quelconque, peut enchaîner la volonté de cet homme par la même force morale.

REMARQUE. Cette *force morale*, qui est selon la raison et qui soumet les uns à la volonté des autres, s'appelle communément le *droit*.

COROLL. 1. Tout droit résulte d'un ordre établi et conçu : il ne peut donc lier que des êtres intelligents.

COROLL. 2. Le *droit* ne peut avoir d'action, qu'en tant que l'*ordre* est connu ; car la volonté est toujours liée par la raison (351 et suiv.).

COROLL. 3. Le droit est un vrai bien, même pour ceux qui sont liés par lui ; car l'ordre et le bien honnête sont toujours le bien propre de l'homme.

COROLL. 4. Tout devoir est corrélatif au droit qui exige l'accomplissement ; le droit et le devoir lient également les deux parties en vertu de l'ordre.

COROLL. 5. Le devoir est connexe au droit absolu ; ce droit est aussi inaliénable que le devoir lui-même (349).

COROLL. 6. Tout droit est une faculté, car il tend à faire en sorte que les autres posent des actes ; c'est, de plus, une tendance vers une fin et par conséquent vers un bien.

COROLL. 7. Donc, plus un bien est grand, plus la connaissance est évidente, plus aussi est vif le droit en question. Ce bien peut être plus grand, soit par l'*intensité* qui résulte de la prédominance de la fin dernière, soit par l'*extension* qui résulte de la valeur du sujet ; l'intensité est au-dessus de l'extension : car la fin dernière, premier principe de tout l'ordre moral, influe beaucoup plus sur l'intensité que sur l'extension.

COROLL. 8. Par eux-mêmes, tous les droits sont inviolables et par conséquent irréfragables ; nous pouvons donc définir le droit : un pouvoir irré-

fragable fondé sur la raison. Quand le titre du droit n'est pas connu, le droit ne peut être exercé, et on l'appelle un droit *non-rigoureux*.

Coroll. 9. Tout droit est *par lui-même* un pouvoir coercitif; car l'activité morale tend toujours à se produire à l'extérieur; l'activité sociale se produit plus encore au dehors; cependant, pour que le droit se produise réellement au dehors, il faut encore la volonté de celui qui possède ce droit : d'où il suit que le droit est par lui-même quelque chose d'inaliénable.

PROPOSITION VIII.

Ce sont les faits accidentels qui font passer le droit à l'état concret.

Preuve. Le droit résulte de l'ordre des relations sociales; or, ces relations deviennent concrètes par le moyen des faits éventuels; donc, etc.

Coroll. 1. L'inégalité des droits parmi les hommes résulte de l'inégalité, de la dissimilitude des faits individuels; car la similitude de la nature produirait par elle-même une parfaite égalité de droits; d'où il suit que lorsque les faits sont égaux de part et d'autre, les droits sont pareillement égaux (559).

Coroll. 2. L'*égalité* et l'*inégalité* des droits dans l'ordre concret, résulte donc des faits et non de la nature.

Coroll. 3. Par rapport au bien honnête et aux besoins communs de la nature humaine, tous les hommes ont des droits égaux; car le fait, ici, ne peut rien modifier (1115).

PROPOSITION IX.

Deux droits contraires, qui sont en présence, ne peuvent pas avoir en même temps une égale activité, une égale puissance; il y a collision, et le droit plus faible doit céder au droit plus fort (361, 724).

Preuve de la 1re partie. Le droit est un pouvoir selon la raison, *irréfragable*, et par conséquent *coercitif;* or, il répugne à la raison d'affirmer en même temps deux propositions contraires, ou d'admettre qu'un objet matériel soit mu par deux impulsions égales et contraires; donc, etc.

Preuve de la 2e partie. La force active du droit résulte de la connaissance du vrai et de la tendance au bien; donc elle ne peut agir que proportionnellement à la connaissance et à l'importance du bien; sans cela, nous aurions un effet sans cause.

PROPOSITION X.

Tout homme a le droit de se défendre en tuant un injuste agresseur; mais il ne peut lui vouloir du mal.

Preuve de la 1re partie. Le droit de l'agresseur est inférieur à celui de sa victime : car celle-ci a le droit de conserver sa vie par tous les moyens nécessaires, même en détruisant les forces qui l'attaquent, lesquelles ne peuvent souvent être détruites que par la mort de l'agresseur; celui-ci a le droit de conserver sa propre vie, mais il n'a pas celui de repousser la force qui s'oppose à son crime; donc, son droit est inférieur (885).

Preuve de la 2e partie. C'est un bien pour l'homme que de ne pouvoir pas faire le mal; or, celui qui est attaqué doit se contenter d'empêcher le mal; il doit donc vouloir le bien; l'amour qu'il doit porter à l'agresseur n'est pas un obstacle à sa défense personnelle; donc l'agresseur ne perd pas le droit qu'il a à cet amour qui n'entre pas ici dans la collision (376); donc, etc.

PROPOSITION XI.

Tout homme peut avoir le droit de propriété.

Preuve. La propriété est le droit de disposer d'une chose; tout homme a le devoir de veiller à sa propre conservation; or, la conservation personnelle exige qu'on puisse disposer de certains moyens; tout homme a donc le devoir de disposer de ces moyens; mais à tout devoir correspond un droit; donc, etc. (271).

Coroll. 1. Comme les moyens d'existence qui servent à l'un ne peuvent pas servir à l'autre, à cause de leur limitation matérielle, la propriété suppose un droit d'*exclusion* pour tout autre, et, par conséquent, aussi un droit de revendication.

Coroll. 2. La propriété est évidemment destinée au bien particulier de celui qui en est le propriétaire; le droit de propriété destine à la même fin les choses mêmes qui sont l'objet de ce droit. On doit remarquer que nous disons que les choses qui sont destinées au bien de quelqu'un, lui *servent* en quelque manière; de là vient que tous les moyens de conservation sont, pour ainsi dire, au service de l'homme.

Coroll. 3. En vertu de sa *nature propre*, aucun homme ne doit rigoureusement servir un autre homme; car l'être total d'un homme ne peut absolument servir qu'au bien de ce même homme; mais si pour son bien propre cet homme est obligé de consacrer à un autre son travail et sa peine, il sera vraiment son *serviteur* dans ce sens.

Coroll. 4. Le serviteur n'est donc pas la chose de son maître; il n'y a que son travail qui soit réellement au service du maître.

Coroll. 5. Et comme tout homme peut en quelque sorte *aliéner* une partie plus ou moins notable de son travail, et qu'il le doit même quelquefois, il s'ensuit, que de cette manière, il sera plus ou moins *serviteur* ou esclave.

PROPOSITION XII.

Tout homme a droit à ce que les autres hommes lui disent la vérité en tout ce qui peut constituer la règle de la vie honnête et heureuse (268 et suiv. L).

Preuve. Tout homme a le droit de réclamer des autres hommes le concours qui est nécessaire à leur bien commun; or, la *véracité* dans le sens énoncé par la proposition, rentre dans ce concours nécessaire, puisqu'il est impossible d'atteindre à la vie heureuse sans connaître la règle de la vie honnête; donc, etc.

Coroll. 1. La *véracité* est donc en ce sens un devoir social, comme la *sincérité* est un devoir individuel, mais d'une manière moins étendue.

Coroll. 2. Quand les autres n'ont pas le droit de connaître la vérité, on peut se taire; mais jamais il n'est permis de mentir. L'instrument de la communication intellectuelle est le langage, soit *articulé*, soit *graphique*, soit *mimique*.

Coroll. 3. Ainsi, celui qui ne dénature pas le langage, mais qui cherche cependant à tromper un investigateur indiscret de ses pensées, ne pèchera pas contre la *véracité* sociale, mais il pourra blesser la *sincérité naturelle*.

Coroll. 4. Quand la parole est une garantie pour l'avenir, comme dans les donations, les promesses, etc., elle oblige plus ou moins la volonté, quant à son accomplissement, d'après les circonstances; la raison en est que cette parole est devenue la règle de la conduite des autres. De là l'obligation qui existe dans toute espèce de contrat.

PROPOSITION XIII.

La nature de la société exige qu'il y ait une autorité sociale (421 et suiv.). (Nous appelons autorité *ce pouvoir, ce droit qui peut rendre réellement* obligatoire *une chose qui, d'elle-même, n'est que simplement* honnête *(LXXXI).*

Preuve. La nature de la société réclame le concours d'une foule d'actes qui par eux-mêmes sont indifférents : or, le seul ordre naturel n'oblige pas la volonté à poser des actes indifférents; il faut donc, pour que la société puisse exister, qu'il y ait une autre force obligatoire; cette force ne peut être que la force *morale* du *droit*, puisqu'aucune autre force ne peut lier la volonté (7, 629, 792).

La majeure résulte du fait même de la société; elle devient évidente quand on réfléchit que la fin de la société doit être obtenue par des moyens essentiellement divers; or, les moyens, comme moyens, sont indifférents et n'acquièrent un degré d'utilité et de moralité que par l'influence de la fin. La mineure est évidente par elle-même : car il serait absurde qu'un moyen *indifférent de sa nature* fût *par lui-même obligatoire*.

Coroll. 1. Sans autorité, il n'y a pas de société possible, et sans société, il n'y a pas d'autorité; ces deux choses s'impliquent mutuellement, comme toutes les idées *corrélatives*, et sont par conséquent réciproquement dépendantes l'une de l'autre dans la réalité (435, 483).

Coroll. 2. La fin de l'autorité est l'union de tous les associés dans une même direction vers leur *fin* qui est leur *bien*. L'autorité est donc essentiellement *une*, essentiellement *bienfaisante*.

Coroll. 3. L'autorité ne peut jamais être réglée par ceux qui dépendent d'elle (1029).

Coroll. 4. Comme le Créateur ne manque pas de fournir à l'homme les moyens nécessaires à sa fin, et comme la nature manifeste l'intention du Créateur, il est clair que l'autorité, le principe d'association, doit exister dans toute société.

Coroll. 5. L'autorité ne résulte pas essentiellement de la volonté des hommes, mais de la nature des choses et de la volonté du Créateur; le *contrat social* est donc une hypothèse essentiellement erronée (500). Nous appelons *contrat social* ce système imaginaire qui fait dériver de la pure volonté de l'homme le droit de gouverner dans une société quelconque (563 et suiv., LXXI).

Coroll. 6. Aucune autorité ne peut commander une chose contraire à l'ordre; car l'autorité est une faculté, et toute faculté tendant essentiellement à son but, l'autorité doit tendre essentiellement à son but qui est l'ordre : l'autorité n'est autre chose que le pouvoir d'établir l'ordre.

PROPOSITION XIV.

L'autorité sociale ne peut résider que dans un être intelligent et libre.

Preuve. L'autorité doit diriger et proportionner les moyens à la fin; or, les proportions sont l'objet de l'intelligence; donc, etc.

Coroll. 1. *Naturellement* l'homme n'a de relations intellectuelles qu'avec Dieu et avec les autres hommes. On voit donc que l'autorité sociale doit appartenir ou à Dieu ou aux hommes.

Coroll. 2. Quand elle réside en l'homme, elle part de Dieu pour venir se fixer en lui [LIX]. Le possesseur de l'autorité sociale s'appelle le *supérieur*; ceux qui dépendent sont communément appelés sujets; le supérieur et les sujets constituent les deux *personnes sociales*.

Coroll. 3. Comme *homme*, le supérieur a tous les besoins, les faiblesses, les droits et les devoirs qui dérivent de la nature humaine; comme possesseur de l'autorité, il possède les droits et les devoirs de l'*ordonnateur social*.

Coroll. 4. Le *supérieur* n'est pas proprement le *maître* de ses sujets; la relation de supérieur à sujet est tout autre que celle de maître à serviteur, parce que les fins de ces relations sont différentes, et c'est la fin d'une faculté, d'un droit, qui spécifie cette faculté, ce droit; nous avons vu que le droit n'est pas autre chose qu'une faculté (2, 6, 493, LV, LIX).

PROPOSITION XV.

Un homme ne peut devenir le supérieur d'une société que par suite de certains faits accidentels (466 et suiv.).

Preuve 1. Seuls les faits accidentels peuvent établir une société à l'état concret; or, il est impossible qu'il y ait un organisateur réel, sans qu'il y ait préalablement une société réelle; il n'y a donc d'autorité concrète parmi les hommes que par l'intermédiaire des faits accidentels.

Preuve 2. Tout droit pour exister doit reposer sur des faits éventuels; or, l'autorité est un vrai droit; donc, etc.

Coroll. 1. C'est donc la Providence, suprême modératrice des événements, qui donne à l'autorité son origine concrète, comme elle en est aussi la source abstraite.

Coroll. 2. Celui qui organise une société sans que des faits légitimes lui aient donné l'autorité concrète, ne possède qu'un pouvoir usurpé; on l'appelle alors une autorité illégitime, *usurpatrice*. Celui qui possède justement l'autorité, mais qui s'en sert pour le dommage commun de la société, abuse d'un pouvoir légitime, et devient ainsi un supérieur injuste; on l'appelle d'ordinaire un tyran. Le premier de ces deux pouvoirs fait surtout du tort au supérieur injustement dépouillé; le second offense principalement la société qu'il opprime.

PROPOSITION XVI.

La nature des choses exige que celui-là devienne le supérieur d'une société, qui possède, à l'exclusion des autres, les moyens de conduire la société à sa fin véritable (470 et suiv.).

Preuve 1. Quand l'auteur de l'ordre naturel des choses, veut une fin, il veut nécessairement aussi les moyens; or, il veut dans toute société l'existence d'une autorité; il veut que cette autorité conduise la société à sa fin propre; il doit vouloir aussi que cette société ait pour cela les moyens, donc, etc.

Preuve 2. Les associés peuvent raisonnablement exiger que leur chef les conduise au but de l'association ; ils doivent donc désirer un chef capable de leur faire atteindre ce but ; ce désir légitime et raisonnable est un indice certain de l'ordre naturel des choses ; donc, etc. (471, 479).

Coroll. 1. L'homme peut être mu ou par son âme et par un *droit* qui lie la volonté, ou par des utilités qui attirent cette volonté, ou corporellement, physiquement par le bien et par le mal sensible qui aiguillonne son appétit sensitif ou entraîne ses membres par la violence ; la supériorité tendra donc à se fixer dans la personne qui possède l'un ou l'autre de ces moyens.

Coroll. 2. Comme le *droit* est le vrai bien de l'homme, le droit est aussi le plus efficace des moyens de gouvernement ; l'*utilité* viendra en second lieu ; l'*appétit*, ce moteur animal, cette force matérielle qui fait agir les substances matérielles, viendra en dernier lieu, dans l'ordre de l'efficacité des moyens ; tel sera aussi l'ordre des titres à la supériorité réelle.

Coroll. 3. Quand un *droit réel* existe, tout autre titre doit lui céder le pas.

PROPOSITION XVII.

La nature des choses confère l'autorité sociale à celui qui par le fait constant de sa condition possède exclusivement la faculté de conduire la société à sa fin, laquelle réside dans le bien commun (*474*, *495*).

Preuve 1. Toutes les lois de la nature se déduisent des faits universels et constants ; il faut donc que ce soient aussi les faits constants qui déterminent quel est le possesseur légitime de l'autorité. Mais la nature n'offre rien de constant dans les qualités individuelles ; la seule force relative des individus ne peut donc produire une supériorité de droit (481). Au contraire, le pouvoir a quelque chose de constant dans les relations proportionnelles ; car ces proportions sont des vérités, elles font partie de l'ordre rationnel ; les proportions sociales qui existent entre les associés s'appellent vulgairement *conditions ;* ce sont elles qui déterminent d'ordinaire la supériorité réelle, c'est-à-dire, le légitime possesseur de l'autorité sociale (481).

Preuve 2. Tout homme est obligé de vouloir le bien de ceux avec qui il se rencontre et, par conséquent, aussi de le leur procurer, s'il le peut ; or, celui-là seul peut procurer ce bien d'une manière constante, qui a reçu cette puissance de la nature à l'exclusion des autres, et celui-là seul a reçu cette puissance qui la tient du fait même de sa condition sociale ; donc, etc. (516).

Coroll. 1. Le père est le supérieur naturel de ses enfants ; le maître l'est de ses serviteurs, le propriétaire de ses colons, le chef de la maison de ceux qui l'habitent ; mais la paternité, la condition de maître et de propriétaire foncier ne sont pas par elles-mêmes une autorité réelle : elles ne sont que le *titre* qui confère ce droit, puisque ce droit résulte de la nature même de ces différentes sociétés (469).

Coroll. 2. Le droit à la *supériorité* est tout autre chose que le droit de *commander*; le premier porte sur la possession même de l'autorité; le second sur les choses mêmes qu'il faut ordonner pour le bien commun de la société (661 et suiv.).

Coroll. 3. Celui qui, par suite d'un *fait constant*, devient incapable de gouverner une société, ou parce qu'il ne peut avoir assez de connaissance, ou parce qu'il ne peut vouloir le bien social, celui-là devient aussi incapable de posséder l'autorité.

PROPOSITION XVIII.

La société ne possède une action morale que dans la personne du supérieur.

Preuve. Le supérieur est essentiellement un être intelligent, et il n'opère librement que pour atteindre une fin (14, 18, 20); on appelle *moralité* cette direction donnée par un libre agent à ses propres actes. Donc, la société opère moralement dans la personne du supérieur; or, sans supérieur, il n'y a pas de société possible; donc, la société n'agit pas en tant que société; donc, etc.

Coroll. 1. La société considérée dans le supérieur n'a qu'une unité toute morale; elle constitue une personne collective pour laquelle l'imputation ni aucune de ses conséquences n'est possible (88, 650 et suiv.).

PROPOSITION XIX.

Une société peut renfermer dans son sein un grand nombre d'associations subordonnées (685 et suiv.).

Preuve. Toute association subordonnée constitue un être intelligent et moral; quand des êtres intelligents s'unissent pour atteindre une même fin, ils forment une société; or, plusieurs sociétés plus petites peuvent s'unir ensemble pour atteindre une même fin; donc, etc. (43, 69).

Coroll. 1. Les associations moindres en s'unissant entre elles ne perdent pas leur être propre, à moins qu'elles n'abandonnent la fin première qui était la raison de leur existence, et qu'elles ne perdent ainsi leur premier supérieur (59).

Coroll. 2. La fin de la société plus grande est différente de la fin de la société subordonnée.

Coroll. 3. Dans toute grande société, un système d'associations subordonnées est inévitable; car il est absolument nécessaire que les diverses fins particulières des associés soient subordonnées à la fin générale, et qu'il y ait divers supérieurs chargés de faire atteindre aux associés ces fins

particulières. Ce droit d'établir une subordination nécessaire, nous l'avons appelé droit *hypotattique* : il renferme l'ensemble des lois qui résultent de ces relations de subordination (691 et suiv.).

Coroll. 4. Une grande société peut être composée ou d'associations préexistentes, qui ont leurs autorités propres, ou d'associations créées par l'autorité même de la société plus grande, et qui par conséquent tiennent de cette même autorité tous leurs pouvoirs.

Remarque. On donne ordinairement à une grande société complète le nom de société publique ou politique ; et si cette société est indépendante, elle constitue ce qu'on appelle un *Etat*, surtout quand elle possède un territoire *stable;* le supérieur indépendant de cette société s'appelle le *souverain* et son autorité *souveraineté*. Une société *complète élémentaire* prend le nom de *famille* ou de *société* domestique et constitue une association subordonnée par rapport à la société publique (*a*).

(*a*) Cette remarque peut aider à mieux faire comprendre le concept de société *publique* et de *souveraineté*. Un *père de famille* n'est pas un *souverain*, parce qu'il ne préside pas à une association formée de plusieurs sociétés, mais à une société unique (491).

CHAPITRE III.

FORMATION DE LA SOCIÉTÉ, BASES DES CONSTITUTIONS SOCIALES.

(RÉSUMÉ DU TROISIÈME LIVRE.)

Pour qu'*une société* puisse se former, il faut donc un *fait* qui détermine les individus à s'unir dans une même fin; il faut aussi une *autorité* concrète, un supérieur qui les y dirige. Examinons ces deux éléments.

La société consiste surtout dans l'union des volontés, dans cette coopération sociale qui vise à l'obtention d'un même *bien;* or, le bien est essentiellement l'objet de la volonté. Ce bien peut être ou un bien obligatoire, ou un bien seulement honnête; dans le premier cas, le consentement de la volonté résulte du *devoir* même qui lui est imposé et du droit corrélatif à ce devoir; dans le second cas, l'obligation résulte du consentement même de la volonté.

Dieu et les autres hommes peuvent avoir certains droits à exercer à notre égard; les sociétés dont la formation résulte de ce lien du devoir ou du droit, devront donc leur origine ou au droit de Dieu ou au droit des hommes.

Nous appellerons sociétés *nécessaires* celles où le devoir lui-même produit le consentement de la volonté, sociétés *volontaires* celles où le consentement de la volonté produit le devoir. Dans le premier cas, l'obligation peut exister ou par le fait d'un ordre immédiat de Dieu, ou par le fait d'un droit certain d'un homme.

PROPOSITION I.

Les faits qui produisent naturellement les sociétés humaines peuvent être ramenés à la triple catégorie des faits naturels, des faits obligatoires, des faits volontaires.

Preuve. L'homme ne peut avoir des relations amenant des devoirs et des droits naturels qu'avec Dieu, avec lui-même et avec ses semblables. Or, Dieu nous lie par *l'ordre naturel* des choses; les autres hommes nous lient

par leur *droit;* nous nous lions nous-mêmes par notre propre *volonté;* donc, etc.

Coroll. 1. La durée d'une société est proportionnelle au fait qui l'a formée; l'effet doit durer autant que la cause; de là vient qu'il y a des sociétés perpétuelles et des sociétés temporaires (612).

Coroll. 2. Toute société qui a pour fin une chose mauvaise ne peut avoir une existence durable. Car, bien qu'il y ait eu un premier consentement donné, l'obligation de le révoquer existe toujours, et, par conséquent, le premier consentement ne peut engendrer une obligation durable (449 et suiv.).

PROPOSITION II.

Les faits naturels produisent une société complète.

Preuve. La *nature* est également le principe des faits naturels et du devoir de sociabilité; donc les *faits naturels* embrassent la fin totale de la nature (447 et suiv.).

Coroll. Dans la société naturelle, les associés devront donc se procurer les biens de l'âme et ceux du corps, et s'assurer mutuellement la tranquille jouissance des uns et des autres. Ils y sont tenus non-seulement par suite de cette obligation de charité universelle qui embrasse tous les hommes, mais aussi par un devoir plus rigoureux qui provient d'une union plus étroite, établie par la nature.

PROPOSITION III.

Le droit et le consentement propre peuvent produire des associations dirigées exclusivement à l'acquisition d'un bien particulier; ces associations seront incomplètes.

Preuve. Ces deux principes de société, dépendent, quant à leur exercice, de la libre volonté; or, la libre volonté n'est pas toujours obligée de tendre également vers tous les biens particuliers à la fois; donc, etc. (769).

Coroll. 1. Le droit et le consentement peuvent donc former des sociétés pour la communication des seuls biens de l'âme ou des seuls biens du corps, ou pour la protection de la paisible jouissance des uns ou des autres. De là les sociétés *spirituelles*, *matérielles*, *militaires* (460).

Coroll. 2. Dans ces sociétés, la fin particulière de la société est le bien que les associés se proposent exclusivement; mais comme il n'y a de société possible que par l'application du principe de sociabilité, les associés ne peuvent non plus se dispenser de tendre à la fin de la société universelle par des moyens également universels, toutes les fois qu'ils se rencontrent ensemble par suite de la fin particulière de leur association. Ainsi, un mili-

taire qui n'est lié à ses camarades que par le but de la défense publique, doit néanmoins les instruire s'ils errent, les secourir quand ils sont malheureux, etc. (442).

Coroll. 3. L'amour mutuel que se doivent les associés, se rapporte surtout aux *biens sociaux*. Ainsi, par exemple, dans une armée qui renfermerait des troupes de diverses nations et de divers cultes, on devra d'abord procurer le bien spirituel de ses coreligionnaires, le bien civil de ses compatriotes, le bien militaire de ses camarades; tous ces biens particuliers sont des moyens, pour obtenir le bien général que se propose l'association.

PROPOSITION IV.

Tout homme appartient naturellement à une société complète.

Preuve 1. Les faits même nous en fournissent une démonstration; car l'homme n'existe que par la famille (463).

Preuve 2. Tout homme a besoin du concours des autres hommes soit pour les biens de l'âme, soit pour les biens du corps, soit pour la défense des uns et des autres (327 et suiv.).

Coroll. 1. Toute société incomplète tend à devenir complète, quand il n'y a pas d'autre société complète qui satisfait au besoin qu'a l'homme des trois sortes de biens sociaux (448).

PROPOSITION V.

Toute société privée tend naturellement à former une société publique. (510 et suiv.)

Preuve. Toute société tend à se développer en nombre et à devenir complète; or, en se développant, elle doit se subdiviser en différents groupes, et devenir elle-même une société principale; or, une société principale complète est une société publique; donc, etc.

PROPOSITION VI.

Toute société tend à devenir agricole, industrielle, commerçante.

Remarque. L'*agriculture* recueille les fruits de la terre; l'*industrie* les travaille, le *commerce* les transporte.

Preuve de la 1re partie. Toute société tend à se développer indéfiniment; elle aura donc tôt ou tard besoin de certains produits qui ne viennent

pas spontanément; or, c'est l'agriculture qui procure ces produits; donc, etc. (406).

Peeuve de la 2[de] partie. L'homme tend naturellement à rendre sa vie plus douce et plus aisée; or, les matières premières deviennent par le travail de l'industrie d'une utilité immense pour toutes les commodités de la vie; donc, etc. (1157 et suiv.).

Preuve de la 3[e] partie. Les commodités de la vie sont en raison directe de la variété des produits que le commerce tend à rendre communs à tous les hommes; donc, etc. (967).

Remarque. La nature nous offre un *fait constant* qui établit une société perpétuelle : c'est l'union conjugale et la propagation de l'homme qui en est la conséquence; les faits *accidentels* sont innombrables. Le droit peut établir une société quand il est inégal entre deux ou plusieurs personnes, et qu'il en résulte pour elles une altération de l'égalité spécifique; car, entre hommes totalement égaux, personne n'a le droit de former une société obligatoire (606 et suiv.). Le consentement ne peut avoir lieu que dans le but d'atteindre, par la formation d'une société, à la réalisation d'un bien quelconque (621 et suiv.).

PROPOSITION VII.

Le supérieur est déterminé par la nature elle-même dans la société naturelle constante; dans la société accidentelle, il l'est par la possession préalable; dans la société obligatoire, par la prédominance du droit; dans la société volontaire, par le consentement des associés.

Preuve de la 1[re] partie. C'est par une loi constante de la nature que le mari, que le père a une aptitude particulière pour procurer le bien de la famille; donc, etc. (474).

Preuve de la 2[de] partie. Un fait accidentel n'est jamais l'indice de l'existence d'une loi; il ne peut donc produire aucune supériorité; l'autorité demeure donc entre les mains de celui qui la possède déjà (611).

Preuve de la 3[e] partie. Le droit prédominant est la première des forces sociales; il peut donc et il doit procurer le bien social (648, 657).

Preuve de la 4[e] partie. La volonté ne peut être liée que par le devoir et par le droit; or, dans la société volontaire, le droit et le devoir ne précèdent pas le consentement, comme nous venons de le voir; donc, c'est le libre consentement des associés qui peut seul ici conférer l'autorité (610, 621).

Coroll. 1. Tant qu'il n'a pas abdiqué en faveur d'un autre, c'est le consentement des associés qui constitue l'autorité sociale (629 et suiv.).

Coroll. 2. Quand il nomme un seul ou plusieurs *administrateurs*, l'autorité sociale réside néanmoins toujours dans ce commun consentement des associés (508, 531, 936).

Coroll. 3. Il y a donc deux sortes de gouvernement qui diffèrent essen-

tiellement : le gouvernement d'un seul, et l'accord de plusieurs, la monarchie et la polyarchie (500 et suiv.).

Coroll. 4. Ces deux sortes de gouvernement ont également pour fin l'ordre et le bien social ; leurs commandements sont injustes quand ils ne cherchent pas le bien de la société et l'ordre de la justice ; jamais, dans une polyarchie, le commun accord des gouvernants ne pourra rendre leurs ordres justes, quand ils ne le sont pas en eux-mêmes (554).

PROPOSITION VIII.

Dans les sociétés volontaires, c'est ordinairement celui qui peut le mieux réaliser le but de la société qui est choisi pour supérieur.

Preuve. Plusieurs ne peuvent s'accorder dans un même choix que pour autant qu'un même bien soit le principe extérieur de leur accord ; or, ce principe n'est ici ni le droit (le bien honnête), ni le plaisir (bien délectable) ; ce sera donc le bien utile ; ce n'est pas le droit, puisque la société est volontaire ; ce n'est pas le plaisir, puisque celui-ci est un effet de l'obtention de la fin ; le supérieur est un moyen d'obtenir la fin de la société, et le moyen est essentiellement un bien utile ; donc, etc. (620).

Coroll. 1. La prédominance du bien utile n'est pas ici un titre à la possession de l'autorité, mais seulement un mobile qui provoque le commun accord des associés qui est le vrai titre, dans ce cas, de l'autorité ; le droit du plus fort n'a aucune valeur ici (623, 626).

Coroll. 2. Quand le consentement vient à cesser, la légitime possession de l'autorité cesse égalemont (2, 1016, 1025).

Coroll. 3. La volonté des associés étant ici *moralement* libre, peut apposer à sa décision des conditions essentielles, pourvu qu'elles soient honnêtes. Dans les autres espèces de société, les conditions essentielles de l'association sont imposées par la nature, ou par la prééminence du droit. Les conditions essentielles sont celles dont le défaut annullerait naturellement le bien social.

Coroll. 4. Quand, parmi les associés, il y a à peu près parité de moyens sociaux, la société sera gouvernée par tous les associés ensemble (626). Au contraire, quand il y a entre eux une grande différence, les plus faibles sont enclins à l'obéissance, et les plus puissants ne se soumettent pas facilement : de là, une société inégale.

Coroll. 5. Dans cette société inégale, les puissants, qui sont choisis pour gouverner la société, possèdent légitimement l'autorité sociale ; car ils la tiennent du libre consentement de la société ; ils ne sont pas obligés de se soumettre aux autres sans raison ; les faibles ici cèdent non pas à la force des puissants, mais à la nature des choses qui exige une autorité sociale, et à leur propre volonté qui les porte à s'associer à ceux qui peuvent les aider dans leurs besoins.

PROPOSITION IX.

Toute société volontaire nombreuse doit créer un accord artificiel, fondé sur certaines formes légales (*729 et suiv.*).

Remarque. Nous appelons *accord artificiel*, celui qui est le résultat de certaines formes positives, de certaines conditions acceptées par le consentement naturel et spontané de tous les associés.

Preuve. Tout accord doit naître spontanément de la persuasion de l'intelligence, guide naturel de la volonté, ou bien il doit résulter nécessairement de la force obligatoire d'un droit. L'accord spontané est moralement impossible dans une nombreuse multitude ; il faut donc qu'il résulte d'une certaine convention qui, elle-même, résulte d'un certain consentement naturel.

Coroll. 1. Dans ces sociétés, l'illégalité des formes ôte toute obligation ; car ces formes sont posées comme des conditions essentielles de l'obligation (624).

Coroll. 2. Les formes légales doivent tendre à ce que tous veuillent se ranger à l'avis des plus éclairés et des plus sages, par la raison que ceux-ci peuvent mieux connaître et vouloir le bien social.

Coroll. 3. La démocratie *absolue* est une forme de gouvernement impossible, et la théorie de Rousseau, qui s'appuie sur cette idée, est tout simplement absurde (506 et suiv.).

CHAPITRE IV.

DES LOIS QUI RÈGLENT L'ACTION D'UNE SOCIÉTÉ DÉJA FORMÉE.

(RÉSUMÉ DU QUATRIÈME LIVRE.)

Nous devons examiner ici en quoi consiste le bon gouvernement d'une société; il consiste d'abord à garantir à chacun tous ses droits contre les ennemis de l'ordre physique et ceux de l'ordre moral; il consiste ensuite à développer les forces et les facultés de chaque associé par le secours que lui prêtent les autres associés, pour le conduire à une perfection matérielle et morale à laquelle il ne pourrait parvenir sans l'aide et le concours de la société.

PROPOSITION I.

Un gouvernement est bon quand il garantit à chacun l'usage de ses droits en le perfectionnant (740).

Preuve. Nous disons qu'une chose est bonne quand elle conduit un être à sa fin en le perfectionnant; or, la fin de la société est de se développer et d'assurer à chacun de ses membres les biens de l'âme et du corps qui constituent la vie honnête; la vie honnête est celle qui est conforme à l'ordre, et l'ordre social consiste dans le respect de tous les droits; donc, etc.

Remarque. *Gouverner*, établir l'ordre dans une société, c'est lui imprimer un mouvement *rationnel*, et non pas un mouvement *quelconque*.

Coroll. 1. La justice sociale consiste dans cette exacte mesure qui aplanit la collision des droits et assure dans la *réalité* ce que le *droit* prépondérant exige en *théorie* (742).

Coroll. 2. La société doit protéger les associés non-seulement par la garantie des droits, mais encore par tous les moyens qui peuvent lier les mains à celui qui, *de fait*, voudrait violer le droit (752).

PROPOSITION II.

Un gouvernement est bon quand il proportionne ses règlements à l'ordre physique de l'univers et à l'ordre physiologique du composé humain (746).

Remarque. Nous prenons ici le mot *physiologique* dans son sens le plus général et comme signifiant l'action complète de l'homme qui est tout à la fois sensitif et raisonnable.

Preuve. La société doit procurer aux individus tous les biens naturels, en réglant l'action réciproque des associés ; or, les biens naturels dépendent de certaines lois physiques, et l'action humaine de certaines lois physiologiques ; donc, etc.

Coroll. 1. Pour gouverner avec droiture, il ne suffit donc pas d'avoir le droit de commander ; il ne suffit pas de commander des choses honnêtes; mais il faut en outre que le commandement soit tel qu'il procure un bien naturel, et que la manière de conduire les hommes soit conforme aux forces ordinaires de la nature et de l'homme moral (1090).

Coroll. 2. Le gouvernement qui sait obtenir le bien social de la libre spontanéité de l'inférieur, est beaucoup meilleur que celui qui ne l'obtient que par l'autorité; et celui-ci est meilleur que le gouvernement qui ne s'appuie que sur la force. La raison en est que l'acte *spontané* est plus naturel que l'acte *obligatoire*, et celui-ci plus naturel que l'acte *forcé*. (632, 1061, LXXXV].

Coroll. 3. Ainsi, en tout ce qui n'est pas contraire à l'honnêteté naturelle, il faut approprier les lois aux différences des temps, des personnes, des situations, etc. (826, 1082).

Coroll. 4. Un peuple sera donc d'autant plus parfait, qu'il sera plus sensible au mobile du droit et qu'il aura moins besoin de motifs sensibles ou de contrainte extérieure. Au contraire, plus il aura besoin de ces deux derniers éléments, moins il sera parfait. En général, les lois seront d'autant plus parfaites qu'elles sauront mieux combiner et faire converger vers le même but les forces de l'honnêteté, de l'utilité, de la sensibilité et de la nécessité (1237 et suiv.).

Coroll. 5. La société, qui doit perfectionner les individus, doit aussi faire en sorte que le droit ait toujours la force principale (732, 1134, 1062, LVIII].

Coroll. 6. On appelle du nom de *civilisation* la perfection sociale ; son développement s'appelle *progrès social;* de là vient que le règne absolu du droit, sans l'emploi des biens sensibles et de la force, constituerait pour un peuple l'apogée de la vraie civilisation. Par conséquent, les peines sont des remèdes opposés aux maladies sociales; les récompenses sont un secours offert à la faiblesse de la société (452 et suiv.).

PROPOSITION III.

Un bon gouvernement ne doit se mêler des affaires privées des citoyens que pour corriger les désordres devenus notoires par l'infamie ou par des réclamations.

Preuve de la 1re partie. La société politique doit subordonner les sociétés particulières au bien public : or, en s'immisçant dans le gouvernement de ces sociétés, non-seulement elle ne dirige pas vers le bien public, elle en détruit l'essence; car l'essence de la société consiste dans la direction vers la fin sociale, imprimée par l'autorité sociale ; quand il n'y a plus d'autorité particulière, il n'y a plus de société particulière. Au surplus, l'autorité particulière est nécessaire parce qu'il est impossible que l'autorité politique puisse pourvoir à tous les besoins des associés ; et les particuliers ne possèderaient pas leur bien propre, s'il n'y avait que l'autorité politique; donc, etc.

Preuve de la 2me partie. Les désordres notoires, au contraire, rentrent dans la sphère d'activité de l'ordre public, ils doivent donc être redressés par l'autorité publique. De plus, l'autorité suprême doit garantir à chaque associé l'usage de ses droits vifs ; or, les sujets peuvent être lésés dans leurs droits vifs sans que l'autorité privée veuille ou puisse les défendre ; il faut donc qu'ils réclament alors le secours de l'autorité publique (707 et suiv.).

Coroll. La société privée trouve dans la société publique une protection par rapport à l'ordre privé, au bien particulier; loin de la perdre, elle perfectionne sa liberté quand elle la change en liberté publique.

PROPOSITION IV.

L'autorité publique doit distribuer les fonctions publiques de manière à ne pas s'immiscer dans les attributions domestiques et naturelles des associés (1112 et suiv.).

Remarque. J'appelle *fonction* l'exercice habituel d'une faculté.

Preuve de la 1re partie. La coopération sociale produit de grands effets par la distribution des emplois ; car c'est par là que l'exécution acquiert sa plus grande perfection ; donc, etc.

Preuve de la 2me partie. Les fonctions naturelles tendent vers le bien naturel, et les fonctions domestiques vers le bien domestique ; or, l'autorité publique ne doit s'occuper que du bien public ; donc, comme tout individu doit être dirigé par sa propre raison, toute société doit être gouvernée par son autorité propre.

Remarque. Les droits de l'homme se rapportent à son existence person-

nelle, à son intégrité corporelle, à son indépendance morale, à la possession de ses biens. La société doit protéger cette quadruple catégorie de droits; mais comme la protection est destinée à repousser les forces ennemies, ces forces nous fourniront la division que nous devons suivre. Or les forces qui empêchent l'exercice du droit sont ou *matérielles* ou *morales*.

PROPOSITION V.

La société doit faire en sorte que personne ne soit dans la nécessité de périr (*49 et suiv.*).

Preuve. 1. Tout homme est obligé de conserver sa vie dans la mesure du possible; or, la société, qui est une aggrégation d'hommes, possède de grands moyens de protéger ainsi la vie des citoyens; donc elle en a le devoir rigoureux.

Preuve. 2. Tout homme a un droit rigoureux et inaliénable à conserver sa vie; or, la société doit protéger tous les droits; donc, etc.

Remarque. Un homme peut se voir réduit à périr, ou parce qu'il manque absolument de nourriture, ou parce qu'on la lui refuse.

Coroll. 1. La société doit pourvoir à la nourriture des citoyens par de bonnes lois sur les subsistances; elle doit aussi faire en sorte que le malheureux reçoive ce qui lui est dû (727, 764).

Coroll. 2. On refuse le nécessaire au malheureux, ou quand celui-ci refuse de travailler, et alors la société peut le forcer de travailler; ou parce qu'il n'a pas les forces nécessaires au travail, et alors la société doit pourvoir gratuitement à son alimentation par le moyen des aumônes des riches; ou bien parce que les riches dissipent leurs biens en dépenses inutiles, et la société a le droit de refréner les excès du luxe (754). Ces considérations peuvent nous fournir les lois morales qui se rapportent au *paupérisme* et aux règlements *somptuaires*.

PROPOSITION VI.

La société doit favoriser et diriger l'esprit d'association, tout en détruisant ce qu'il peut offrir de nuisible (*769*).

Preuve. *Elle doit le favoriser*, car l'association est un devoir et un droit, fondement de toutes les relations de bienveillance sociale; or, la société doit protéger tous les droits, et promouvoir tous les devoirs; donc, etc.

Au surplus, l'autorité publique ne peut s'attacher aux plus minimes détails d'une société; elle doit faire en sorte que des associations privées se chargent de ces détails.

Elle doit le diriger : car ces associations particulières peuvent ne pas tendre au bien commun; et comme associations, elles sont puissantes à réaliser le but qu'elles se proposent; leurs déréglements peuvent entraîner de graves désordres.

Coroll. 1. *Diriger*, ne signifie pas exécuter *par soi-même*, mais régler gouverner l'action d'autrui; l'autorité ne doit donc pas s'ingérer dans le gouvernement même de ces associations, mais seulement les porter en général au bien commun, en laissant toute liberté à leur administration (772).

Coroll. 2. Dans un Etat bien organisé, aucune société *secrète* ne peut être légitime.

PROPOSITION VII.

La société doit protéger l'ordre des successions (773).

Preuve. Le droit de succession est un effet du droit de propriété dans une société subordonnée; or, la société doit assurer l'exercice de tous les droits; donc, etc.

Une société subordonnée est une vraie société qui exige le concours de tous les associés pour la réalisation du bien social; elle peut donc régler d'une certaine manière les possessions des associés en vue du bien commun; or, cette société subordonnée n'en existe pas moins après la mort d'un de ses membres; c'est donc du droit de propriété de la société subordonnée que résulte le droit de succession.

PROPOSITION VIII.

La société peut avoir dans la nature des choses plusieurs raisons pour favoriser la liberté des testaments, alors même que le testament n'est pas un vrai contrat par suite du manque d'acceptation de la part de l'héritier.

Preuve. (786) De la validité de ces dispositions testamentaires dépend souvent la sécurité des moribonds et leur assurance de ne pas être abandonnés; de là aussi l'unité domestique parmi les membres survivants de la famille; de là encore une satisfaction donnée à des droits qui sans cela demeureraient indéfiniment lésés; de là enfin la protection accordée à la société entre amis, société qui se manifeste évidemment par un testament; donc, etc.

PROPOSITION IX.

Le délit est un vrai désordre social.

Preuve. Le *délit* viole les droits d'autrui; ces droits sont un effet naturel de l'ordre social; donc, etc.

Remarque. Nous appelons délit toute offense volontaire qui lèse le droit rigoureux d'un tiers. Le délit peut être commis par les facultés de l'âme ou par celles du corps; les unes et les autres peuvent causer un dommage à d'autres hommes.

Coroll. 1. L'autorité qui organise la société doit donc ramener à l'ordre ceux qui s'en écartent.

Coroll. 2. Elle doit juger de la gravité de cette violation de l'ordre, et des moyens qu'il y a de la réparer (1187).

Coroll. 3. Quand elle estime que le désordre est suffisamment réparé, elle n'est pas obligée de le punir; elle a alors la faculté de pardonner (795).

Coroll. 4. Ce pouvoir de pardonner n'est pas arbitraire; il dépend de la connaissance qu'on a que l'ordre a été réparé (796).

Coroll. 5. La société doit prévenir le crime plus encore que le punir.

PROPOSITION X.

Le crime viole l'ordre individuel, social, universel; c'est une attaque contre l'autorité et les sujets, dans chacun de ces trois ordres (135, 806).

Preuve de la 1re partie. Le désordre de la partie est une violation de l'ordre du tout; or, le délinquant fait en quelque sorte partie de l'univers, de la société, et de lui-même; donc, etc.

Preuve de la 2de partie. L'ordre est un bien pour le sujet ordonné; il est aussi la fin, et par conséquent le bien de celui qui ordonne; donc, etc.

Remarque. L'ordonnateur dans l'individu, c'est la raison, la conscience; dans la société, c'est le souverain; dans l'univers, c'est le Créateur. La société est blessée, et par le dommage de l'individu lésé, et par le mal moral commis par l'offenseur, et par le désordre universel occasionné par le scandale passé et les appréhensions futures.

Coroll. 1. La société doit donc réparer le tort fait à l'ordre social ainsi que les dommages faits aux particuliers (641).

Coroll. 2. La réaction de l'être social tout entier contre le désordre est donc une chose raisonnable; car cette réaction n'est qu'une application particulière de sa force et de son instinct de conservation. L'idée d'une *justice expiatrice* est donc une idée conforme à la raison.

PROPOSITION XI.

La peine est une réparation de l'ordre violé, dans la triple sphère de l'individu, de la société et de l'univers.

Remarque. Nous appelons *peine*, une douleur infligée à raison d'un délit et qui devient ainsi comme l'effet même de ce délit.

I. La peine est une réparation de l'ordre universel.

Preuve 1. L'ordre de l'univers exige que la matière soit subordonnée à l'intelligence et lui serve à se procurer son bien ; le bien d'un être intelligent, c'est d'atteindre sa fin ; donc la matière doit servir à réaliser la fin de l'intelligence créatrice ; or, la peine est un mal matériel et sensible qui tend à procurer cette fin ; donc, etc. (807).

Preuve 2. Il est universellement absurde que celui qui ne tend pas à sa fin, puisse l'atteindre ; or, le délinquant ne tend pas à sa fin ; donc il ne peut l'atteindre ; donc il ne peut avoir de vraie *jouissance ;* donc il est contre l'ordre universel que le délinquant puisse jouir de son délit. Tout le monde comprend que nous parlons ici du résultat final et définitif de l'ordre universel.

II. La peine est une réparation de l'ordre social, quant au scandale donné et quant au retour du désordre.

Preuve de la 1re partie. La peine démontre que le crime ne porte pas bonheur ; elle réforme le jugement de celui qui croit retirer quelque profit du crime, en quoi consiste surtout le stimulant qui le pousse à malfaire (808).

Preuve de la 2me partie. Enlevez au crime l'espérance d'un résultat heureux et la société est assurée pour l'avenir.

III. La peine est une réparation de l'ordre individuel (811).

Cet ordre exige que l'homme sensitif soit soumis à l'homme raisonnable. Or, la peine enlève ici les biens sensibles qui ont poussé au crime, et rend plus facile la pratique de la vertu qui est le vrai bien de l'homme ; donc, etc.

Coroll. 1. La peine est donc un bien pour celui qui est puni justement (808).

Coroll. 2. La souffrance n'est une vraie peine que lorsqu'elle est une réaction contre le désordre (827).

Coroll. 3. La peine sociale tend principalement à restaurer l'ordre social ; mais elle tend aussi à réparer l'ordre individuel et l'ordre universel.

PROPOSITION XII.

La peine sociale doit être proportionnée au crime et au bien sensible qui a poussé au crime (813, 825).

Preuve. La peine est une réaction de l'ordre contre le désordre; or, la réaction est proportionnée à l'action; donc, etc.

Coroll. 1. Donc le mal de la peine doit surpasser matériellement le bien sensible qu'on espérait par le crime; ce mal doit être publiquement connu et promulgué; non-seulement il doit être juste, mais il doit être reconnu tel; il doit de plus être considéré comme inévitable (808).

Coroll. 2. Les proportions de la peine doivent être mesurées par le degré du désordre produit, par la qualité des personnes, par les circonstances des temps, des lieux, etc.

Coroll. 3. La peine ne doit pas surpasser le vrai besoin d'une société; mais s'il est besoin pour le bien d'une société que le criminel perde la vie, la peine de mort peut être justement infligée par la société (830).

PROPOSITION XIII.

Dans les mesures préventives d'un délit, on doit faire en sorte que les moyens préventifs ne deviennent pas un mal plus grand que le délit même qu'on veut prévenir.

Cette proposition est évidente par elle-même; voyons quelles sont les conséquences qui en découlent.

Coroll. 1. Les moyens préventifs ne peuvent pas détruire la confiance mutuelle des citoyens, ni l'autorité domestique; la société détruirait ainsi ce qu'elle doit protéger (726, 852).

Coroll. 2. Quand la société ne réussit pas à désarmer les méchants, elle ne doit pas alors désarmer les bons citoyens (849).

Coroll. 3. La société ne doit pas procéder d'une manière tellement secrète contre les délits, qu'elle puisse frapper l'innocent à la place du coupable.

Coroll. 4. Les mesures préventives seront excellentes quand elles donneront le plus de garanties possibles en liant le moins possible la liberté des citoyens (851).

Remarque. La *protection* sociale écarte les obstacles qui s'opposent au bonheur de la société; le concours social donne aux associés de nouvelles forces, et multiplie leurs ressources; ces forces de l'individu sont ou matérielles ou morales; les forces morales peuvent être appliquées au bien honnête ou au bien utile; les forces matérielles ne peuvent pas être appliquées aux personnes, mais seulement aux choses.

Nous devons donc dire un mot de la perfectibilité sociale en général, du progrès intellectuel de la société par rapport au bien honnête, de son progrès par rapport au bien utile, de son progrès par rapport aux biens matériels.

PROPOSITION XIV.

Toute société peut et doit s'efforcer de faire progresser ses membres par rapport au bien honnête (857, LVIII).

Preuve. Le bien honnête, c'est le bien de l'ordre ; or, toute société peut et doit s'efforcer de se procurer le bien de l'ordre; donc, etc.

Coroll. 1. Comme l'ordre est une chose essentielle à la société; le progrès de l'ordre est une perfection sociale essentielle (452).

Coroll. 2. Donc le progrès essentiel, le progrès vraiment civilisateur ne dépend pas du siècle, de ses arts, de ses sciences et de son commerce, mais de la direction sociale des volontés vers le bien honnête.

Remarque. Nous appelons ici *sociale*, la tendance de tout ce grand corps moral qu'on nomme *société;* le bien honnête réalisé par un individu isolé ne constitue pas la civilisation ; la moralité de plusieurs est déjà un élément de civilisation ; mais pour qu'on puisse dire qu'une *société* est vraiment civilisée, il faut que cet élément moral fasse comme une partie intégrante des institutions sociales.

Coroll. 3. Une religion essentiellement fondée sur le bien honnête tend nécessairement à civiliser un peuple ; une nation qui adopterait *socialement* cette religion, est immanquablement conduite vers le grand but de la vraie civilisation sociale. [LXXII, XXXVIII, XCIV, XCVIII].

Coroll. 4. La législation d'un peuple vraiment civilisé est l'expression des vraies relations sociales ; l'ordre social est alors solennellement, publiquement reconnu et garanti par les lois.

PROPOSITION XV.

La société peut et doit progresser indéfiniment dans l'acquisition des biens utiles (858).

Remarque. Nous appelons *utile* tout ce qui est rapporté à une fin ; ainsi, une fin particulière est un bien utile par rapport à la fin générale; tout moyen est chose utile par rapport à une fin particulière.

Preuve. L'esprit peut se perfectionner indéfiniment dans la connaissance des biens utiles ; or, la société, dans son action morale, est obligée d'employer les moyens les plus propres pour atteindre sa fin ; donc, etc. Cela est vrai pour la fin particulière comme pour les moyens; la fin particulière

doit être ordonnée quant à toutes les relations de la vie; or, l'esprit humain, aidé par l'expérience, peut trouver continuellement de nouveaux moyens pour rendre plus efficace l'administration qui préside à la conservation de l'ordre social. Au surplus, les moyens seront : la science, l'instruction pour l'intelligence, l'éducation pour la volonté, les arts matériels pour les besoins du corps; or, toutes ces choses peuvent progresser parallèlement au développement de l'intelligence; donc, etc.

PROPOSITION XVI.

Une société atteint sa perfection intellectuelle essentielle, quand tous les esprits embrassent le véritable bien honnête (871).

Preuve 1. La perfection de la société consiste dans la parfaite unité de la multitude; or, l'assentiment de tous les esprits à une même vérité, produit entre eux une parfaite unité intellectuelle, et, par conséquent, la perfection de l'intelligence sociale. Cette perfection intellectuelle est un principe naturel de vie moralement honnête, et la vie honnête est une perfection essentielle de la société; donc, etc.

Preuve 2. La vérité est nécessairement une : or, la perfection de l'intelligence consiste à saisir la vérité, et la perfection de plusieurs intelligences réside nécessairement dans un même assentiment donné à une même vérité; donc, etc.

Preuve 3. Une société divisée par les principes renferme en elle un germe constant de perturbations matérielles; or, la société doit essentiellement conserver l'ordre extérieur; donc, la division des esprits est une imperfection capitale dans une société; donc, etc. Ce raisonnement est évident par la raison que l'homme est naturellement poussé à propager la vérité et à combattre l'erreur; là où il n'y a pas unité de pensées, règne une guerre perpétuelle, ou tout au moins l'indifférence. L'indifférence de l'esprit est la mort de l'intelligence; c'est une chose contraire à sa nature, et qui par conséquent ne peut être durable; donc, etc. De plus, la vérité dans l'ordre moral, détermine le sort de l'homme dans la vie future; or, la volonté, dans sa rectitude, désire que tous les hommes possèdent un bonheur éternel; elle doit donc s'efforcer de les porter à la connaissance de la vérité dans l'ordre moral. Quand donc il n'existe aucune unité intellectuelle, il y aura nécessairement lutte entre des forces contraires; donc, etc. Enfin, l'homme doit se diriger par le sens moral dans toutes ses relations sociales; or, c'est le sens moral qui doit décider des intérêts matériels de ceux avec qui nous avons des relations; donc, tout homme est porté, en vertu même de son intérêt matériel, à se lier avec ceux qui ont les mêmes idées morales que lui; donc, etc.

Coroll. La société aurait le droit, quand elle le peut, de prendre sous sa protection les premières vérités naturelles et d'en empêcher extérieure-

ment la ruine; car ces vérités sont admises par elle comme des vérités certaines et communes (884). Mais elle n'a pas ordinairement ce pouvoir; elle ne peut arrêter les conséquences logiques d'un mauvais principe, et pour décider des principes, elle n'a pas de règle infaillible (245, 899, 901).

PROPOSITION XVII.

La société purement naturelle n'a pas le droit d'exiger la parfaite unité des intelligences (874, XCV).

Preuve. La société peut émettre des jugements erronés; or, un jugement erroné ne peut captiver l'assentiment de l'esprit; le titre de la société à l'adhésion intellectuelle est donc un titre incertain; et un titre incertain ne peut produire un droit certain et rigoureux; donc, etc.

Coroll. 1. La société ne peut imposer, comme telle, aucun rite religieux en particulier; car le rite extérieur est une manifestation extérieure de la croyance intérieure.

Coroll. 2. L'unité purement extérieure des rites matériels ne peut constituer l'unité de la foi ni celle du culte; elle ne produit aucun des effets de l'unité intérieure.

PROPOSITION XVIII.

Le Créateur a destiné la société à un ordre de choses supérieur aux forces purement naturelles de l'homme dans son état présent (881).

Preuve. La société est destinée à la possession de la vérité, qui est comme son premier moteur, sa perfection, et le terme final de toutes les intelligences associées; or, elle ne peut parvenir à la possession de la vérité absolue par ses seules forces naturelles; donc, etc.

Coroll. 1. Sans un secours supérieur, la société demeurera toujours dans un état d'imperfection.

Coroll. 2. Quand ce secours supérieur lui est donné, elle doit le recevoir avec reconnaissance, même comme société (883), quand elle l'a une fois reconnu socialement.

Coroll. 3. Elle ne peut user de contrainte à l'égard des individus qui ne l'acceptent pas spontanément; elle doit tâcher de les éclairer et puis attendre.

Coroll. 4. Elle peut forcer ceux qui ont adhéré socialement à cette vérité surnaturelle, à ne pas se séparer extérieurement de cette unité intellectuelle; elle peut se défendre contre ce genre d'attaque comme elle se défend contre les autres délits (888, XCIII).

Coroll. 5. Elle peut prohiber tout enseignement contraire à la vérité qu'elle a socialement reconnue (897, 902, XCVII).

Coroll. 6. Toute société qui avoue qu'elle doute de la vérité, ne peut évidemment pas propager des doctrines certaines, elle doit professer une parfaite *tolérance politique*. Une société qui admet, comme société et raisonnablement, une doctrine religieuse comme certaine et révélée de Dieu, ne peut pas sans contradiction tolérer politiquement toutes les religions; cependant elle n'a pas pour cela par elle-même le droit de commander l'assentiment de l'intelligence; ce droit n'appartient qu'à la vérité infinie, et à ceux qu'elle a choisis pour être ses organes quels qu'ils puissent être d'ailleurs (891).

Coroll. 7. Adopter une religion seulement à cause de son utilité est une chose absurde, impie, impossible; absurde, parce que l'utilité n'est pas le seul critère de la vérité; impie, parce que la vérité infinie a le droit d'exiger par elle-même l'assentiment de notre esprit; impossible, parce que l'utilité, telle que la comprend un gouvernement, ne peut jamais être une règle pour l'intelligence du gouverné.

PROPOSITION XIX.

La société doit s'efforcer de perfectionner dans tous ses membres la connaissance du bien utile (903).

Preuve. Il y a un degré de perfection intellectuelle dans cette connaissance à laquelle souvent les individus ne peuvent pas parvenir par leurs seules et propres forces, et qui contribue néanmoins à leur bonheur; or, la société doit user de tous les moyens qui peuvent rendre ses membres heureux; ce raisonnement est évident par la raison que toutes les sciences se répandent naturellement par l'instruction; or, personne ne fait de grands progrès dans les sciences quand il doit *tout* apprendre par ses propres forces; donc, etc.

Coroll. 1. La société doit s'adresser tout à la fois à la raison et aux sens de l'individu; car ce double élément est nécessaire dans l'instruction.

Coroll. 2. Une société peut avoir de la stabilité sans être pour cela stationnaire.

Remarque. Des biens peuvent être *utiles* aux hommes associés, soit dans l'ordre social, soit dans l'ordre individuel. Dans l'ordre social, les individus doivent connaître les personnes avec lesquelles ils ont des relations, leurs droits sur les choses matérielles, la matière de ces droits, les règles d'après lesquelles ils doivent agir; tout cela est du ressort de ce que nous avons appelé l'instruction *civile*. Dans l'ordre individuel, l'homme peut avoir besoin d'une instruction commune, scientifique, ou technique; la première est utile à tous, la seconde aux esprits élevés, la troisième aux intelligences vulgaires.

PROPOSITION XX.

Une société bien organisée est naturellement un objet d'amour pour tous ses membres (954).

Preuve. L'ordre est le bien propre d'une société; or, le bien est naturellement aimé, dès qu'il est connu, et on le connaît par l'instruction naturelle et individuelle.

Remarque. On appelle du nom de *patrie* la société publique dans laquelle on est né, et aussi, par extension, celle que l'on a choisie pour y établir sa demeure d'une manière stable et fixe.

Coroll. Dans une société bien organisée, l'autorité, le supérieur, les associés, les lois, le sol, sont l'objet de cet amour social qu'on appelle amour de la patrie.

PROPOSITION XXI.

La société doit contribuer par des lois et par des moyens matériels au développement de l'aisance publique parmi tous les associés.

Preuve. Comme associés, tous sont égaux dans une société; or, il faut donner des secours égaux à des individus égaux; la majeure est évidente parce que le fait de l'association n'est pas autre chose que l'application concrète du principe de sociabilité déposé dans la nature humaine.

Coroll. 1. Les priviléges, les immunités, les monopoles ne sont légitimement accordés, que lorsqu'ils contribuent réellement à l'avantage commun. On peut dire la même chose des lois de succession, des fidéi-commis, des récompenses publiques, etc. (784, 931, 766, 1140, 1152).

Coroll. 2. En général, ceux qui ont des avantages sociaux, doivent supporter des charges proportionnelles, sinon l'égalité sociale serait détruite (933, 974). Cela n'empêche pas que la bienfaisance privée ne vienne en aide aux malheureux; outre le titre de l'égalité sociale, ils ont encore à faire valoir leur malheur personnel et l'impossibilité où ils sont de s'aider eux-mêmes.

Coroll. 3. La société doit donc leur procurer tous les moyens sociaux d'augmenter leurs richesses, et les garanties nécessaires pour leur en assurer la possession.

PROPOSITION XXII.

Le commerce est un moyen très-efficace d'augmenter la richesse publique, et de plus un moyen parfaitement conforme aux desseins du Créateur (967, 1167).

Preuve. Dieu veut que tous les hommes forment entre eux une société universelle; or, le commerce est l'âme et l'instrument le plus puissant de

cette communication matérielle entre tous les hommes; c'en est l'âme, parce que les intérêts matériels sont un puissant mobile qui porte l'homme à l'accomplissement des desseins de Dieu, alors même qu'il ne s'y porterait que par un mouvement de bienveillance universelle. Je dis aussi que le commerce est un puissant instrument, parce que seul il rend parfaitement concrète la société abstraite qui existe entre tous les peuples.

REMARQUE. Nous donnons le nom de *commerce* au mouvement des capitaux productifs; le *capital* est une certaine somme de valeurs destinées à la production; la *valeur* est l'estimation qui se forme de l'utilité de certaines marchandises; le jugement estimatif résulte de la proportion qui existe entre les *frais de production* et l'*utilité de la consommation;* la valeur commune ou prix courant est le jugement qu'on porte généralement sur l'utilité des produits.

PROPOSITION XXIII.

La société doit favoriser les prêts en général (935).

REMARQUE. Le prêt est le transfert du droit qu'on a à l'usage d'une chose; quand cette chose se consomme par l'usage qu'on en fait, le prêt est alors d'une nature particulière (*mutuum*).

PREUVE. Sans la facilité générale des prêts, le commerce languirait; or, la société doit promouvoir le commerce; donc, etc. Le commerce languirait, car le mouvement des capitaux ne devient productif que par la consommation; personne ne peut se nourrir avec les capitaux qui sont dans le commerce; or, il en est beaucoup qui n'ont que les capitaux absolument nécessaires à leur alimentation et pour faire le commerce ils doivent recourir aux emprunts. Au surplus, enlevez cette possibilité des emprunts : il devient imprudent de ne pas conserver un capital improductif pour toute éventualité, et ce capital, soustrait au commerce, diminue d'autant la richesse publique; donc, etc.

PROPOSITION XXIV.

La société fait très-bien de donner une prime d'encouragement pour les prêts de commerce (971).

PREUVE. Il serait absurde et injuste de forcer les riches, par voie d'autorité, à prêter de l'argent; il vaut donc mieux les y engager par le mobile de l'intérêt. En effet, user de violence serait léser le droit de propriété, qui est le fondement de toutes les relations commerciales; on détruirait le commerce, au lieu de le développer. De plus, on devrait s'immiscer dans les affaires domestiques des associés : car sans cela l'autorité s'exposerait à donner des ordres impossibles. D'ailleurs, il vaut toujours mieux s'adresser

à la libre volonté de l'homme que de lui imposer d'inévitables obligations.

Coroll. 1. Cette prime d'encouragement, accordée par la société, est très-bien mise à la charge de l'emprunteur qui profite des avantages du prêt (974).

Coroll. 2. Cette récompense est proportionnelle au bien commun qui résulte du prêt d'argent (973).

Coroll. 3. Elle doit être sanctionnée par l'autorité qui a le devoir et le droit de procurer le bien commun de la société (976).

PROPOSITION XXV.

Percevoir un profit pour le seul prêt d'une chose qui se consomme par l'usage, est une chose injuste, quand l'autorité n'intervient pas, dans l'intérêt de la société.

Preuve. C'est une chose injuste que de forcer un homme à travailler au bien d'un autre sans compensation ; or, c'est ce qui arriverait dans ce genre de prêt ; car, le capital prêté est une somme concrète de valeurs ; la matière dans laquelle ces valeurs sont converties absorbe le capital, qui, par lui-même, n'a plus alors d'utilité, ni de valeur ; sa valeur est toute entière dans l'usage qu'on en fait. Prétendre retirer un avantage et pour la matière et pour l'usage, c'est vouloir retirer deux valeurs quand on n'en prête qu'une seule. Quand donc l'emprunteur donne cette seconde valeur, il la donne de son propre fonds, ce qu'on ne peut absolument exiger de lui.

Remarque. Une valeur quelconque peut être convertie ou bien en denrées alimentaires qui servent à conserver la vie, ou en biens meubles ou immeubles dont on a l'usage, ou en marchandises qui sont transportées par le commerce. Ces marchandises peuvent recevoir de nouvelles utilités ou par les transformations qu'elles subissent, ou seulement en favorisant le transfert de ces capitaux. Les premières sont appelées marchandises proprement dites ; on donne aux autres le nom de *monnaie :* celle-ci est ordinairement en espèces métalliques pour la facilité du commerce. On transporte aussi les capitaux par le moyen de simples signes qui n'ont en eux-mêmes aucune valeur (papier monnaie, lettres de change) ou qui n'en ont que par le crédit et la solvabilité du signataire.

Coroll. 1. La *monnaie*, comme monnaie, se consomme par l'usage, à l'instar des aliments (1168).

Coroll. 2. Les *fonds* ont une valeur, c'est-à-dire une utilité distincte de l'usage ; ils ont une force productive.

Coroll. 3. Les *signes* ont toutes les propriétés des choses qu'ils signifient.

PROPOSITION XXVI.

Le prêt d'argent peut être un devoir de justice, ou seulement un devoir de simple bienveillance (964).

PREUVE. On doit vouloir le bien d'autrui; or, le prêt peut être simplement une utilité pour l'emprunteur; le lui faire n'est que de la bienveillance; il peut être un droit et un devoir rigoureux, quand la nécessité de l'emprunteur et la possibilité de la part du prêteur sont évidentes; c'est alors la justice qui intervient ici.

COROLL. 1. Donc souvent les prêts gratuits devront avoir lieu, même sans que l'autorité permette de percevoir un intérêt.

COROLL. 2. Quand le prêt est un devoir de justice l'autorité peut en faire une obligation.

PROPOSITION XXVII.

La prescription est fondée sur la nature même de l'homme et sur celle de la société (979).

PREUVE. L'incertitude perpétuelle qui planerait sur les propriétés serait une cause de ruine pour la société; enlever cette cause par le moyen de la prescription semble donc une chose toute naturelle, car sans cela les associés négligeraient le soin de leurs biens; ils seraient toujours en guerre entre eux, et les incertitudes des individus et des familles ne finiraient jamais. C'est la nature même qui semble établir la prescription; car celle-ci se fonde, et sur la collision qui existe entre le droit du vrai propriétaire et le droit plus fort et plus universel qu'a toute la société à son repos et à sa tranquillité; et sur la faute du premier propriétaire qui par sa négligence mérite de perdre sa propriété, et semble l'avoir abandonnée à celui qui l'occupe.

REMARQUE. Nous appelons *prescription* ce mode d'acquisition d'une propriété qui se fait par une possession paisible et continue avec bonne foi. C'est à l'autorité civile à déterminer le temps requis pour qu'il y ait prescription.

CHAPITRE V.

DES LOIS QUI RÈGLENT L'ACTION POLITIQUE DE LA SOCIÉTÉ.

(RÉSUMÉ DU CINQUIÈME LIVRE.)

La société doit ordonner entre eux les individus associés pour qu'ils parviennent au bonheur (738 et suiv.); il faut donc que la société ait une existence réelle, qu'elle ait un être à elle et une sorte d'unité qui la rendent capable d'agir. Il faut, en outre, que cette faculté d'agir soit telle, qu'elle puisse obtenir le résultat qu'elle a en vue dans le gouvernement des individus associés, à savoir l'ordre qui les mène à leur fin; or, la société peut réaliser l'ordre politique de différentes manières : par l'*intelligence* qui connaît le rapport des moyens à la fin; par la *volonté* qui tend à la fin en employant les moyens, et qui met en œuvre les facultés d'*exécution* (1049).

La société par conséquent doit naturellement avoir le droit de se former et de maintenir son *unité*, de *connaître* le rapport des moyens à la fin, enfin de *vouloir* et d'*exécuter* ces moyens. Nous avons ainsi une quadruple catégorie de droits et de *pouvoirs politiques*. Il suit de là :

COROLL. 1. Tous les pouvoirs politiques peuvent être ramenés à la division qui nous présente quatre pouvoirs : le pouvoir *constituant*, le pouvoir *délibératif*, le pouvoir *législatif*, le pouvoir *exécutif*. Car la société humaine doit être constituée comme l'homme lui-même dont la vie tout entière se borne à *être*, à *connaître*, à *vouloir*, à *agir*.

COROLL. 2. La fin immédiate de l'existence des pouvoirs politiques est de constituer et de perfectionner la société; la fin immédiate de leur action est de mettre de l'ordre parmi les individus associés, en leur faisant accomplir tous les devoirs de l'ordre *civil;* absolument comme la *vie*, l'*intelligence*, la *volonté*, la *force* exécutrice constituent l'homme dans son être propre, et le font tendre à la possession de son bonheur propre.

COROLL. 3. Ces pouvoirs sont essentiels à la société et ne peuvent jamais lui manquer, bien que ceux qui les possèdent puissent changer.

COROLL. 4. L'ordre *politique* doit être subordonné à l'ordre *civil*, et l'ordre civil doit être subordonné au bonheur des individus associés (726, 735).

PROPOSITION I.

Tous les pouvoirs politiques appartiennent naturellement à l'autorité sociale (990 et suiv.).

Preuve. Les pouvoirs politiques sont le moyen destiné à obtenir l'ordre et la fin de la société ; ils doivent être dévolus à celui qui est le principe de cette direction des moyens à la fin, le principe de l'ordre social ; or, ce principe, c'est l'autorité.

Coroll. 1. Celui qui ne possède pas tous les pouvoirs politiques, ne possède pas non plus toute l'autorité sociale, et par conséquent il n'est pas souverain d'une manière absolue, complète (530, LXVI) : car la souveraineté, c'est la possession entière d'une autorité sociale indépendante et suprême.

Coroll. 2. Un Etat où les pouvoirs politiques sont légitimement divisés, n'est pas une véritable monarchie au pied de la lettre, bien que le pouvoir exécutif se trouve entre les mains d'un seul.

Coroll. 3. Quoique un Etat puisse être légitimement polyarchique, cependant, le gouvernement y doit nécessairement avoir une certaine *unité* qui fait qu'il n'existe qu'un seul corps de gouvernants ; la théorie de la division *absolue* des pouvoirs est donc une théorie contradictoire et absurde (1254).

PROPOSITION II.

Les pouvoirs politiques peuvent être possédés, soit de droit, soit de fait, par des personnes diverses.

Preuve. *De droit :* Les faits historiques, considérés philosophiquement, nous font comprendre la distinction et les naturelles relations des quatre pouvoirs. Ils sont distincts comme sont distincts l'être et l'action, l'action intérieure et l'action extérieure ; ils peuvent donc être divisés. De plus, ils sont réciproquement subordonnés ; car l'exécution dépend de la volonté, la volonté dépend de la connaissance, la connaissance dépend de l'être. Ils peuvent donc être harmoniquement combinés et ordonnés, bien que de fait ils soient divisés ; il peut donc y avoir plusieurs possesseurs de l'autorité, et celle-ci peut être unique (521, 1240, 1254).

De fait : Pour exister, ces pouvoirs ont besoin de certaines forces *matérielles ;* ils portent d'ailleurs sur des objets matériels ; or, il est inévitable dans ce monde que les forces et les choses matérielles soient quelquefois en proie à la violence, c'est-à-dire, à des faits qui ne s'appuient pas sur un droit antérieur, mais qui, eux-mêmes, à la longue produisent un droit postérieur. Nous avons vu (663) qu'un fait qui ne s'appuie pas sur un droit peut produire un *droit* quelconque, et par conséquent aussi les droits politiques. Un pareil fait engendre le *devoir* de réparer la violence et l'injus-

tice; or, tout devoir entraîne avec lui le droit de les accomplir; donc ce fait peut produire un droit quelconque. Mais il est, de plus, évident que ce fait produit réellement le droit (665); car tout fait qui donne, même injustement, la propriété d'une chose, engendre pour le possesseur le devoir de ne pas mésuser de cette chose; or, la laisser périr au grand dommage d'un tiers, est un véritable abus. Donc, le fait, même injuste, produit l'obligation de ne pas laisser périr l'autorité, et le droit de faire en sorte qu'elle ne périsse pas.

COROLL. 1. L'être même de la société consiste dans son unité, dans le rapport de l'ordre qu'elle établit avec la fin qui lui est imposée; faire en sorte que l'autorité ne périsse pas, c'est la diriger vers sa fin véritable.

COROLL. 2. Celui qui par un fait injuste usurpe le gouvernement a le devoir et par conséquent le droit de diriger l'autorité qu'il possède vers sa fin véritable.

COROLL. 3. Mais il possède injustement cette autorité; le fait injuste est une force purement individuelle, et ne donne, par lui-même, aucun droit à l'autorité; aussi longtemps que cette force dure, elle doit être dirigée au bien de la société, et elle donne pour cela une certaine autorité.

PROPOSITION III.

Le souverain, soit monarchique, soit polyarchique, ne perd pas l'autorité parce qu'il en abuse, bien qu'il mérite par cet abus d'être dépouillé de son autorité (1014 et suiv.).

PREUVE DE LA 1re PARTIE. La possession de l'autorité est le principe de l'usage qu'on en fait; l'usage est un simple effet de la possession; or, la cause ne peut naturellement dépendre de l'effet; donc, etc.

PREUVE DE LA 2me PARTIE. Tout désordre social doit être réparé; or, la première des réparations, c'est d'enlever la cause même du désordre; donc, etc. (1025).

COROLL. Celui qui a le droit de révoquer ou d'abolir en quelque manière le fait primitif qui est un titre à la possession de l'autorité, peut et doit user de ce droit pour réprimer le désordre dans la personne qui possède l'autorité; il doit user de ce droit d'après les règles de la justice (1025, 1033, LXXIII).

PROPOSITION IV.

Les pouvoirs politiques sont, par eux-mêmes, des droits aliénables.

PREUVE. La possession de ces droits, n'est pas, par elle-même, jointe à un devoir rigoureux; or, il n'y a de droits inaliénables que ceux qui sont joints à un semblable devoir; donc, etc. (992, CIII, CIV).

Coroll. Par conséquent les droits politiques peuvent être transmis par héritage, par contrat, etc.

PROPOSITION V.

La constitution d'une société quelconque repose sur deux éléments, dont l'un est un élément d'ordre abstrait, l'autre, un élément de justice appliquée (*337*, *443*, *597*, *XXXIX*).

Remarque. Nous appelons *constitution* d'une société, la relation qui existe entre les deux personnes sociales, et les différentes personnes physiques; ou, en d'autres termes, la distribution organique des pouvoirs politiques parmi les personnes associées (504, 531).

Preuve de la 1re partie. Tous les pouvoirs politiques doivent converger vers une fin toute générale et abstraite; or, la fin est un principe d'ordre moral; donc l'organisation des pouvoirs politiques dépend d'un principe tout à fait général, et par conséquent abstrait.

Preuve de la 2me partie. Toute société doit son origine à un fait concret; or, ce fait, dans l'ordre moral, doit subir l'influence des règles de la justice, et produire ainsi des relations déterminées; donc, etc. [LXXVII].

Coroll. 1. Tout pouvoir constituant doit respecter ces deux éléments; c'est en les suivant qu'il doit agir et constituer la société (1057).

Coroll. 2. Une société qui ne tient aucun compte de ces éléments, ne repose sur aucune base naturelle, et se trouve dans un état de continuelle agitation.

PROPOSITION VI.

Le pouvoir constituant doit s'efforcer de donner à l'action sociale la plus grande unité et la plus grande efficacité possibles (*208*, *454*).

Preuve. La société n'est pas autre chose que le concours de plusieurs dans la poursuite d'un bien commun; il y a donc unité d'action; et la perfection de l'activité, c'est l'efficacité; donc, etc.

Coroll. 1. Le pouvoir doit tâcher de produire dans la société l'union des pensées et des volontés (871, 1060).

Coroll. 2. Il faut donc que l'autorité respecte scrupuleusement tous les droits; car, le droit seul est capable d'unir les intelligences et les volontés, tandis que le bien seulement utile et l'intérêt les divisent (744, 803, 1054).

Coroll. 3. Elle doit donner au droit l'unité matérielle et l'efficacité; et, par conséquent, le plus grand développement possible de force matérielle; pour assurer l'ordre extérieur, cette force est absolument nécessaire (1107, 1109).

PROPOSITION VII.

Le pouvoir constituant doit organiser également les gouvernants et les gouvernés.

Remarque. J'appelle *organisation*, cette formation des différentes parties du tout social qui ont chacune des attributions propres et harmoniquement disposées, pour atteindre à la fin commune (1157).

Preuve. L'autorité sociale doit diriger tout le corps de la société; or, un seul homme ne peut suffire à cette immense direction; il a besoin d'un grand nombre de coopérateurs; ceux-ci doivent agir chacun sur une partie déterminée de la multitude sociale, en la dirigeant d'après les ordres de l'autorité. Nous avons donc différentes parties, et, de plus, harmonie entre les différents fonctionnaires; donc, etc. (690).

Coroll. 1. Cette organisation ne peut pas léser des droits antérieurement acquis (1058).

Coroll. 2. Ces droits sauvegardés, il est bon qu'il y ait de l'unité dans les formes extérieures de la société, dans le territoire, les mœurs, les coutumes, etc.

PROPOSITION VIII.

Le pouvoir constituant doit établir dans la société un principe durable d'honnêteté publique (*1151*).

Preuve. Sans ce principe, les gouvernants inclinent vers la tyrannie, et les gouvernés vers la révolte. La seule compression matérielle de ces tendances ne peut suffire pour donner à la société la stabilité et le bonheur; car cette compression n'est pas en rapport avec la nature de l'acte humain et l'unité des volontés qui doivent être réglées par l'honnêteté; donc, etc. (556, 1110).

Coroll. 1. Par conséquent, le premier fondement des constitutions sociales doit être la vraie religion (885, XCIII).

Coroll. 2. La première qualité requise dans les gouvernants, sera donc une foi profonde et une piété sincère [XCIV].

PROPOSITION IX.

Le but du pouvoir délibératif est de connaître l'état présent et la fin de la société, ainsi que les moyens théoriques et pratiques qui peuvent la faire atteindre (*746, 1065*).

Preuve. Le pouvoir délibératif doit diriger l'autorité suprême dans les règlements qui tendent à la réalisation de la fin sociale; or, pour réaliser

ainsi la fin de la société, il faut connaître le point de départ, le terme de la course et la route qui y conduit ; donc, etc.

Coroll. 1. Le pouvoir délibératif sera donc parfait quand il connaîtra *tous les besoins* de la société.

Coroll. 2. L'opposition des intérêts ne forme pas la perfection ; car les pauvres ne peuvent généralement pas exprimer et satisfaire leurs besoins (1101).

Coroll. 3. Une organisation purement matérielle ne produit pas la perfection du pouvoir législatif (556).

Coroll. 4. Une parfaite droiture dans l'intention et surtout dans l'intention finale, doit être le premier principe de toute délibération; la perfection ici est une entière connaissance des hommes et des choses.

Coroll. 5. Ce pouvoir doit exister dans tout gouvernement, et par conséquent tout gouvernement, soit monarchique, soit polyarchique, doit posséder la double organisation de l'inspection et de la remontrance (1070).

Coroll. 6. Le souverain doit toujours permettre à la vérité de se faire jour ; et celui qui par l'effet de sa charge est l'organe officiel de la connaissance publique commet une faute grave quand il se tait.

PROPOSITION X.

Le pouvoir législatif ne peut promulguer que des lois justes, utiles, convenables (1079).

Preuve. Le pouvoir législatif doit se conformer à l'ordre, et dans la fin, et dans les moyens théoriques et pratiques qui l'aident à tendre vers sa fin, vers son bonheur actuel. La fin doit être honnête, et par conséquent légitimer ainsi la loi ; les moyens théoriques sont ceux qui d'après la nature *des choses* obtiennent le bien voulu, ce sont les biens *utiles;* les moyens pratiques sont ceux qui obtiennent ce bien d'après la nature morale du *cœur humain;* ce sont les biens convenables à l'homme ; donc, etc.

Coroll. La loi, *par elle-même,* doit être immuable ; mais par suite de la mutabilité des choses humaines, elle peut changer avec les hommes et les choses, puisque son utilité vient des choses, et sa convenance, des hommes.

PROPOSITION XI.

La loi doit être établie par une autorité souveraine et compétente (1089).

Remarque. L'autorité est compétente, quand elle règle les personnes à elle soumises, dans les actes qui peuvent être dirigés vers la fin.

Preuve de la 1re partie. La loi est l'expression de la volonté sociale, et, par conséquent, un acte moral de la société; or, la société, comme société, n'agit moralement que dans la personne du souverain; donc, etc. Au surplus, l'autorité, alors même qu'elle est partagée entre plusieurs, est essentiellement *une;* donc elle est souveraine. Enfin, la volonté sociale doit diriger les associés à leur fin; il n'y a que la suprême autorité qui puisse les diriger tous vers leur fin totale.

Preuve de la 2de partie. Un homme ne peut régler que les choses qui dépendent de lui; la loi doit donc être établie par l'autorité compétente; l'effet dépend de la cause, le règlement doit dépendre du régulateur.

Coroll. 1. La loi est universelle, c'est-à-dire, qu'elle dirige tous ceux qui se trouvent dans les circonstances prévues par elle (1086).

Coroll. 2. Elle doit être *publique* et clairement *conçue*, puisqu'elle doit mouvoir les associés par l'expression du droit reconnu (1096).

Coroll. 3. Elle doit être *moralement possible;* par conséquent, elle ne peut commander des actes absolument parfaits (1094).

Coroll. 4. Elle doit être efficace et agir sur l'homme tout entier (1098).

Coroll. 5. Les actes propres de la loi sont le commandement, la permission, la prohibition et la punition; aucun de ces actes ne peut être exercé par celui qui n'aurait pas d'autorité pour cela.

PROPOSITION XII.

Le pouvoir exécutif doit exister nécessairement dans toute société.

Remarque. On appelle pouvoir exécutif, celui qui a le droit d'appliquer à des individus particuliers les dispositions générales de la loi.

Preuve. Les lois s'expriment d'une manière toute générale et ne s'appliquent pas elles-mêmes aux individus particuliers; or, elles doivent être appliquées à l'individu, sans quoi celui-ci ne serait pas efficacement dirigé; il faut donc qu'il existe un pouvoir qui veille sans cesse à cette application.

Remarque. Les lois se rapportent aux personnes ou aux choses; le pouvoir exécutif comprendra donc le gouvernement et l'administration. L'exécution peut rencontrer des obstacles de la part ou du droit ou de la force; donc, le pouvoir exécutif doit avoir la faculté d'éclaircir le droit, c'est la magistrature, et la force pour détruire la résistance matérielle, c'est la force armée (1049).

Coroll. 1. Le pouvoir exécutif se subdivise donc en pouvoir gouvernemental, administratif, judiciaire et militaire.

Coroll. 2. Ces différents pouvoirs appartiennent essentiellement à l'autorité souveraine (990).

PROPOSITION XIII.

Le choix des fonctionnaires appartient naturellement à l'autorité sociale (1138).

Remarque. Les *fonctionnaires* sont des gouvernants subalternes qui ont une autorité dérivée ; il ne faut pas les confondre avec les supérieurs hiérarchiques des sociétés subordonnées qui ont leur autorité en propre.

Preuve. Les fonctionnaires sont un moyen de diriger les sujets à gouverner; ils doivent donc être choisis par le pouvoir gouvernemental, qui lui-même doit agir d'après sa conscience (1037).

Coroll. 1. Le droit de choisir les fonctionnaires implique celui de les examiner, de les former, de les punir, etc.

Coroll. 2. L'action du gouvernement est d'autant plus parfaite que sa pensée et sa volonté passent plus parfaitement dans les fonctionnaires et dans les sujets à gouverner ; c'est en cela que consiste l'unité et la perfection de l'*esprit public* (455, 1061, 1147).

Coroll. 3. Cette unité ne peut être parfaite qu'en tant qu'elle est fondée sur la vérité et le droit. La vérité et la justice sont donc les vrais principes de la *raison d'Etat*, les vrais fondements d'un sage gouvernement et du bonheur de la société (1051).

Coroll. 4. La meilleure garantie de l'observation des lois est la vertu des fonctionnaires (1062).

PROPOSITION XIV.

Le pouvoir exécutif doit viser au développement de la richesse sociale (1151).

Preuve. La richesse est un moyen très-efficace pour faciliter l'exécution, et procurer le bonheur public; donc, etc.

Remarque. La richesse sociale peut signifier, ou la richesse des associés individuellement, ou la richesse de l'association elle-même; dans le premier sens, l'autorité peut régler les richesses pour le bien commun, mais elle ne peut pas en disposer, les consommer arbitrairement; dans le second, elle peut en user et les dépenser selon qu'elle le juge convenable au bien public. Cet usage de la richesse commune pour le bien commun, est réglé par l'administration, laquelle dépend elle-même du gouvernement.

PROPOSITION XV.

L'autorité sociale a le droit d'établir des impôts (1177).

Remarque. On appelle *impôt* toute valeur que les sujets doivent employer pour le bien commun d'après les ordres de l'autorité.

PREUVE. Il ne suffit pas toujours pour le bien d'une société du concours volontaire et spontané des associés; or, l'autorité a l'obligation de procurer ce bien par les moyens moraux et par la force matérielle; c'est donc un devoir et un droit pour elle de forcer les sujets à contribuer au bien-être de la société.

COROLL. 1. Les sujets doivent contribuer aux charges publiques d'après le jugement de l'autorité souveraine.

COROLL. 2. L'autorité souveraine n'a pas le droit d'établir des impôts qui ne contribuent pas au bien de la société.

COROLL. 3. Tout en obtenant la fin sociale, les impôts doivent être réduits à leur minimum; car ils ne sont légitimés que par la fin : d'eux-mêmes, ils tournent au préjudice commun, non au bien public.

COROLL. 4. Ils doivent être tels qu'ils ne soient pas une excitation à mal faire; car l'honnêteté publique est le premier des biens sociaux.

PROPOSITION XVI.

Les impôts absolument requis par un bien public nécessaire peuvent être exigés d'une manière absolue; ceux qui ne sont qu'utiles ou convenables doivent être acceptés expressément ou implicitement par les contribuables.

PREUVE DE LA 1re PARTIE. Aucun des associés ne peut se refuser à concourir justement au bien *nécessaire* de la société; c'est une obligation rigoureuse qui donne à l'autorité un droit rigoureux; donc, etc.

PREUVE DE LA 2de PARTIE. Un droit plus fort de l'individu ne peut être neutralisé par un droit plus faible de la société; or, l'utilité publique est un titre moins fort que la nécessité individuelle : il peut arriver que l'impôt prive l'individu de son nécessaire; donc, etc.

COROLL. 1. Les impôts les plus justes sont ceux qui frappent les produits les moins nécessaires; ceux qui les consomment sont libres de ne pas les consommer (1181).

COROLL. 2. Les impôts pèsent avec justice sur ceux qui en retirent de plus grands avantages; car ils sont censés les vouloir (1178).

PROPOSITION XVII.

L'impôt progressif est fondé en justice.

REMARQUE. Nous appelons progressif, l'impôt qui est basé, non pas sur le chiffre exact des valeurs possédées, mais sur le plus ou moins de nécessité de ceux qui les possèdent.

PREUVE. La nécessité de la vie sociale est subordonnée à celle de l'exis-

tence individuelle; il est donc injuste d'ôter le nécessaire à l'existence individuelle pour le reporter sur le bien-être social; la société doit donc avant tout tenir compte des nécessités individuelles. Or, ces nécessités suivent une progression insensible depuis l'extrême misère jusqu'à l'extrême opulence; la société devra donc faire attention à cette progression de la richesse des particuliers.

PROPOSITION XVIII.

Le pouvoir judiciaire est absolument nécessaire dans une société.

Remarque. J'appelle pouvoir judiciaire celui qui, à titre d'autorité, peut décider des droits en litige.

Preuve. La société repose nécessairement sur le concours actif des associés; or, ce concours n'existerait plus si chaque associé pouvait porter un jugement différent sur le droit, car c'est le droit qui doit être le principe de l'action sociale; il ne peut y avoir uniformité de jugement sans ce principe d'unité qui, dans la société concrète, n'est autre que le souverain réel. Il est donc nécessaire que le souverain prononce sur le droit avec autorité, c'est-à-dire, de manière à obliger les sujets à se conformer à cette décision (928, 1186).

Coroll. 1. Le juge n'est pas un simple arbitre auquel on obéit par suite d'une convention volontaire (1187).

Coroll. 2. Le juge participe à l'autorité souveraine et parle en son nom, dans toutes les matières qui sont de sa compétence (1180).

Coroll. 3. Donc, là où il y a des sociétés diverses, et par conséquent des fins différentes et des compétences distinctes, un juge ne peut pas s'immiscer dans les affaires qui sont du ressort d'un autre (1191).

PROPOSITION XIX.

Le but final du pouvoir judiciaire, c'est le triomphe complet, notoire et pratique de la justice et du droit (*1193*).

Preuve 1. Ce pouvoir doit prononcer des jugements; or, tout jugement doit affirmer la vérité sans aucun mélange d'erreur; donc, etc.

Preuve 2. La fin de tout jugement est de faire exécuter ce qui est juste; or, les méchants violeraient la justice avec audace et les bons n'oseraient soutenir leurs droits, si l'on pouvait révoquer en doute la décision des tribunaux; donc, etc.

Preuve 3. Le but de tout jugement est de mettre l'accord dans les actes multiples des associés; or, il n'y aurait aucun accord réel, si on se bornait à faire connaître qui a raison sans en venir à la pratique.

Coroll. 1. Ainsi, il est nécessaire qu'il y ait un certain degré de publicité dans les jugements; car l'autorité n'est pas infaillible (854, 1205).

Coroll. 2. Le juge doit être soutenu par une force matérielle qui puisse détruire toute résistance (1214).

Coroll. 3. Le pouvoir constituant doit donner aux tribunaux les formes les plus propres à atteindre leur but (1197).

PROPOSITION XX.

Dans l'ordre purement naturel, toute société doit avoir à son service une force physique qui peut se manifester sous les trois formes de la force civile, de la force politique, et de la force militaire (1217).

Preuve 1. Toute société doit procurer l'ordre extérieur lequel peut être troublé par la violence, par une force injuste ; or, la violence ne peut être suffisamment réprimée par le droit, par la force morale, mais seulement par la force physique ; donc, etc.

Preuve 2. L'ordre social peut être troublé, ou par les violences des citoyens entre eux, ou par les attaques des citoyens contre l'autorité, ou par les agressions d'une autre société; les premières sont contraires à l'ordre civil; les secondes, à l'ordre politique; les dernières, à l'ordre international; la société doit donc opposer à cette triple agression une triple réaction proportionnelle; donc, etc.

Coroll. La force sociale est parfaite, quand elle est supérieure à toute résistance, assurée du succès, prompte à surmonter les obstacles, économe dans l'emploi des moyens (1218 et suiv.).

CHAPITRE VI.

DES LOIS QUI RÈGLENT LES RELATIONS MUTUELLES DES SOCIÉTÉS INDÉPENDANTES.

(RÉSUMÉ DU SIXIÈME LIVRE.)

Les sociétés, comme les individus, peuvent être étudiées dans trois sortes de relations analogues : dans leurs relations abstraites, générales, basées sur le principe de société, sur l'obligation de procurer le bien d'autrui ; dans ces mêmes relations, considérées à l'état concret dans un moment donné ; enfin dans ces mêmes relations devenues constantes et durables sous l'influence d'un fait permanent. Les premières nous donnent le principe général de toute société ; les secondes nous offrent les lois de l'équité entre égaux ; les troisièmes enfin nous présentent les lois qui règlent l'autorité et les sujets. Appliquons ces considérations aux rapports qui unissent les sociétés entre elles.

PROPOSITION I.

Les nations se doivent une mutuelle bienveillance (*1252*).

Remarque. On donne le nom de *nation* à une société publique et indépendante ; nous faisons ici abstraction des autres idées que réveille ce mot.

Preuve. Les sociétés sont des êtres moraux qui rentrent dans une même espèce ; or, ces êtres se doivent une bienveillance réciproque ; aimer, se montrer bienveillant, c'est vouloir du bien, et dans les personnes intelligentes, ce rapport doit être réciproque, puisqu'elles ont la même nature.

Coroll. 1. La volonté du Créateur est que l'ordre social procure aux individus un bonheur temporel qui les conduise par la pratique de l'honnêteté au bonheur éternel. Les sociétés doivent donc se vouloir réciproquement la paix, c'est-à-dire, la tranquillité de l'ordre, le progrès matériel qui contribue au bonheur temporel, la vertu et l'honnêteté, la direction vers le souverain bien.

Coroll. 2. L'exécution doit suivre cette volonté ; il faut donc contribuer à la réalisation de toutes ces choses.

PROPOSITION II.

La bienveillance internationale devient concrète dans la personne des souverains respectifs.

PREUVE. Cette bienveillance est un acte moral; or, une société ne peut agir moralement que dans la personne du souverain; donc, etc. (1251).

COROLL. 1. Dans le supérieur, l'homme n'est pas la même chose que l'autorité; de même, dans le souverain, la bienveillance personnelle est autre chose que la bienveillance internationale; l'une, se rapporte à l'homme qui gouverne; l'autre, à la société gouvernée (1253).

COROLL. 2. L'amitié personnelle ne doit jamais dépasser ou violer l'amitié internationale; elle doit, au contraire, lui céder le pas en cas de conflit.

COROLL. 3. Tout souverain doit désirer aux autres nations les biens de la paix, de la fortune, de la vertu, de la religion; il doit y contribuer d'après les lois de l'équité.

PROPOSITION III.

En faisant abstraction des faits positifs, on peut dire que toutes les nations ont des droits égaux.

PREUVE. Si nous faisons abstraction des faits positifs, les nations ne nous présentent que des relations purement naturelles; leurs droits naturels sont actualisés, et ces droits sont spécifiquement égaux, car toutes les nations ont une même nature spécifique; toutes auront donc entre elles les mêmes relations et les mêmes droits, aussi longtemps que les faits positifs ne viennent pas les altérer (1249, 1252).

COROLL. Donc, antérieurement à ces faits positifs, les nations sont parfaitement indépendantes, quand elles ne rencontrent pas les droits des autres; en cas de collision, c'est le droit le plus fort qui devra l'emporter.

PROPOSITION IV.

Naturellement et originairement, une nation ne peut être obligée de subir la dépendance d'un autre peuple, sinon par suite de son propre consentement ou d'une offense envers cette autre nation.

PREUVE. Toute nation, même dans son état concret, est originairement indépendante en droit; or, elle ne peut perdre ce droit que par suite d'une offense, ou par son propre consentement; car le droit est une force morale, mise à la disposition de la volonté; cette force peut diminuer, ou par sa

nature, ou par l'influence de la volonté. Le droit ne peut donc être périmé que par une injustice, un délit, ou par une renonciation volontaire; donc, etc.

Coroll. La seule infériorité positive en fait de richesses intellectuelles ou matérielles, ne peut obliger les nations plus faibles à dépendre des nations plus fortes; cette infériorité pourra seulement être l'occasion pour les unes de se mettre volontairement sous la dépendance des autres (1376).

Remarque. Les faits naturels qui sont une cause de dépendance pour l'individu, ne le sont pas pour une nation; car les nations ne naissent pas comme les individus par voie de génération; elles ne sont pas, comme les individus, soumises impérieusement à des besoins matériels et intellectuels; et si elles n'avaient pas en elles-mêmes les moyens de vivre matériellement et moralement, elles ne formeraient plus des *sociétés indépendantes;* elles feraient partie de sociétés plus grandes, et ne seraient plus des nations.

PROPOSITION V.

Une nation qui est appelée par une autre pour maintenir l'ordre politique, est obligée de lui prêter secours (1267).

Preuve. Toute société est obligée de vouloir et de procurer le bien des autres sociétés, leur paix intérieure; or, cette paix dépend de leur constitution politique, de leur organisation sociale; donc, etc.

Coroll. 1. On doit d'abord examiner à qui appartiennent les droits politiques, et qui peut en assurer la possession, sans quoi on serait exposé à détruire l'ordre social, au lieu de le rétablir (1267).

Coroll. 2. La nation qui vient au secours d'une société n'a aucune autorité sur elle; ce secours est un devoir de bienveillance internationale qui ne donne aucunement le droit d'imposer la loi (1268).

Coroll. 3. On ne peut donc donner une constitution à la société secourue; on peut seulement y rétablir l'autorité; c'est à l'autorité ensuite qu'il appartiendra d'établir des lois et des règlements.

Coroll. 4. On peut porter secours à une nation où l'autorité légitime est injustement entravée dans son exercice, alors même qu'elle ne réclame pas ce secours. Mais quand l'autorité est libre, cette intervention n'est plus qu'une injuste usurpation (1272).

Coroll. 5. Les nations ont le droit de replacer sur le trône un prince que le peuple a injustement privé de l'autorité; car les nations ne sont pas soumises à l'*autorité civile* que possède l'injuste usurpateur; elles ne doivent tenir compte que de l'autorité *politique* qui est supposée appartenir de droit au prétendant (667, 670, 1274).

PROPOSITION VI.

Il n'est pas permis à une nation de porter secours, à titre d'autorité, aux individus d'une autre nation qui se prétendent opprimés (1271).

Preuve 1. L'autorité souveraine d'une nation est parfaitement égale à celle d'une autre, et ne peut être, par conséquent, réglée par cette dernière.

Preuve 2. Dans un litige entre les personnes sociales, on ne peut donner raison à l'une des parties sans entendre l'autre ; pour cela il faudrait s'immiscer dans les affaires intérieures d'une nation; or, il n'y a qu'une autorité supérieure qui aurait ce droit, et nous avons vu qu'une nation ne peut être la supérieure d'une autre nation qui est son égale.

Preuve 3. Si ce droit d'intervention existait, les nations ne seraient plus assurées d'aucun repos ; elles ne pourraient plus décider de leurs affaires.

PROPOSITION VII.

L'obstination dans l'offense commise et non réparée peut être une cause de dépendance nationale (641, 1331).

Preuve. Toute nation gravement offensée a le droit de détruire la violence qu'on lui oppose, car elle a le droit de pourvoir à sa conservation et à sa prospérité ; or, ce droit serait inutile, si elle ne pouvait pas réduire son ennemi coupable et obstiné à l'impuissance, en le privant de sa liberté et de son indépendance; donc, etc.

Coroll. 1. Une nation qui peut user du droit de légitime défense, devient supérieure à celle qui l'attaque injustement, et peut par conséquent la ramener à l'ordre ; elle le doit même quelquefois.

Coroll. 2. Elle peut exiger une réparation pour les violences passées, des garanties pour l'avenir ; elle peut aussi infliger un châtiment proportionné au délit.

Coroll. 3. Le châtiment social est proportionné au délit social, comme la punition individuelle au délit individuel (649).

Coroll. 4. L'indemnité doit être proportionnée au dommage; quant aux dangers futurs, il faut, avant tout, faire attention à la nation offensée, dont le gouvernement a l'impérieux devoir d'assurer à ses gouvernés la paix, l'ordre et le bonheur.

PROPOSITION VIII.

Quelle que soit l'origine de la légitime supériorité d'une nation sur une autre, toute nation doit procurer le bien de celle qui lui est soumise (657).

PREUVE. La nation qui est supérieure à une autre, possède, à son égard, l'autorité sociale en tout ou en partie ; or, l'autorité sociale doit toujours procurer le bien de ceux qui lui sont soumis.

COROLL. Ainsi, un conquérant légitime qui impose un juste châtiment à la nation conquise, doit toujours se tenir strictement dans les termes de notre proposition.

PROPOSITION IX.

Les nations peuvent avoir le double domaine, politique et civil, et, par conséquent, exclure les autres nations de leur propriété (1281).

PREUVE 1. Pour veiller à leur conservation et satisfaire à leurs besoins, les nations, comme les individus, doivent pouvoir disposer de certaines choses ; le devoir de la conservation emporte le droit d'user des moyens nécessaires à cette fin. (735, 1045).

PREUVE 2. Quant aux moyens qui sont du ressort de l'ordre civil, comme les ventes, les achats, etc., le gouvernement doit traiter avec les particuliers sur un pied de parfaite égalité ; les moyens qui rentrent dans l'ordre politique, comme les lois sur les successions, sur les impôts, sur le commerce, etc., doivent être régis par le principe du bien public ; or, le gouvernement peut disposer de ces deux catégories de moyens ; donc, etc. (1282).

PREUVE 3. Ordinairement, les moyens dont dispose une nation, ne peuvent, de leur nature, être en même temps à la disposition d'une autre ; donc il y a ici un droit d'exclusion (1281).

COROLL. 1. Quand l'usage de ce moyen n'est pas exclusif de sa nature, il n'y a pas non plus de propriété exclusive ; l'exclusion alors serait une injustice internationale.

COROLL. 2. Dans l'état normal des choses, les lois doivent favoriser le commerce international ; car le commerce procure des avantages mutuels aux peuples qui le font (1302).

COROLL. 3. Une même chose peut appartenir à deux propriétaires d'un ordre différent, mais non à deux personnes qui ont sur un objet le même droit de propriété. Il peut aussi y avoir plusieurs propriétaires qui possèdent *ensemble* une même propriété, mais alors ils ne peuvent s'exclure réciproquement.

PROPOSITION X.

Les nations doivent se communiquer entre elles la connaissance de la vérité, quand cette connaissance est nécessaire (1306).

Preuve. La raison en est évidente : car les nations sont obligées, nous l'avons vu, de se procurer mutuellement le bien social; donc, etc.

Coroll. 1. Prohiber, sans motif raisonnable, les communications internationales, est un acte contraire à la loi de la bienveillance universelle; même en temps de guerre, il faut encore que les nations aient entre elles certains moyens de communication.

Coroll. 2. Toute violation du droit des gens de la part de ceux qui envoient ou accueillent des ambassadeurs est un crime énorme contre les fondements mêmes de la société internationale.

PROPOSITION XI.

En supposant des relations d'égalité naturelle entre les nations, tout peuple a l'obligation de promouvoir les biens de la vérité et de la vertu chez ses voisins, mais il n'a pas le droit de les leur faire accepter de force (1388).

Preuve 1. La vérité et la vertu sont les principaux biens de la société; de plus, le bien honnête est le but où tend l'ordre social, qui est dirigé lui-même, par une autorité souveraine et indépendante; or, un égal ne peut imposer aucune loi à son égal indépendant : donc il ne peut le forcer à accepter le bien social.

Preuve 2. Toutes les nations ont naturellement un droit égal pour juger de ce qui est conforme ou non à l'honnêteté; donc aucune n'a le droit d'extorquer là-dessus le jugement d'une autre, car celle-ci aurait le même droit, et ces droits seraient inutiles et absurdes.

Coroll. 1. Ce que nous disons du bien honnête doit s'appliquer aussi à la religion, qui fait essentiellement partie de l'honnêteté naturelle (1308).

Coroll. 2. Une nation qui est parfaitement certaine de posséder la vraie religion, doit la propager chez les autres avec efficacité, mais sans violence.

PROPOSITION XII.

Une société a le droit et quelquefois le devoir de recourir aux armes contre un injuste agresseur (1318).

Preuve. La *guerre* est quelquefois l'unique moyen de maintenir ou de rétablir l'ordre social; or, toute société a l'obligation de maintenir cet

ordre, même aux dépens de quelques individus; car, un ennemi pourrait anéantir peu à peu tous les droits sociaux et mettre en question l'existence même d'une nation et son honneur; or, l'existence et l'honneur d'une nation doivent l'emporter sur la vie de quelques individus; donc, etc.

Coroll. 1. La guerre est toujours licite quand une société ne peut autrement maintenir l'ordre social, sans lequel cette société perdrait l'existence et tous les biens qui en sont la suite (1331).

Coroll. 2. La guerre est injuste quand elle ne tend pas à la défense de l'ordre social.

Coroll. 3. Tout acte d'hostilité doit émaner de l'autorité souveraine; sans cela, la guerre ne serait plus une lutte entre sociétés, mais une collision entre individus (1321).

Coroll. 4. La guerre doit être efficace, si l'on ne veut éprouver de grandes pertes, sans néanmoins arriver à son but; une guerre sans issue possible est une guerre illicite. Il est difficile de prévoir cette absolue impossibilité de succès, et l'on ne peut blâmer les hommes héroïques qui affrontent spontanément les périls les plus extrêmes; mais l'autorité sociale ne peut commander cet héroïsme à ses inférieurs (1345).

Coroll. 5. Les moyens doivent être de telle nature, qu'ils détruisent la force ennemie, en épargnant autant que possible ceux qui ne résistent pas (1350).

Coroll. 6. Quand la guerre est *nécessaire* à une société, l'autorité peut l'imposer d'une manière obligatoire; quand la guerre est seulement *utile*, ou entreprise en faveur d'autres sociétés, elle ne peut pas être imposée; les soldats devront être des volontaires (1326).

Coroll. 7. Quand une société adopte des principes anti-sociaux de manière à être une occasion de ruine pour d'autres Etats, ceux-ci ont le droit de se défendre, en employant la force et en contraignant cette société perverse à rétablir chez elle les bases de l'ordre social (1276).

PROPOSITION XIII.

Toutes les nations tendent à former entre elles une société internationale constante (1357).

Preuve. Elles tendent toutes à avoir entre elles des relations constantes; or, ces relations constantes produisent une société constante : car, il est évident que les communications continuelles établissent bientôt une certaine communauté d'idées, de sentiments, d'intérêts, et d'action; de cette quadruple communauté naîtra bientôt une sorte d'association; donc, etc. (1361).

Remarque. Cette société internationale peut provenir d'un libre consentement, ou d'un droit prédominant, ou du fait de la propagation du genre humain (1362).

Coroll. Pour les nations comme pour les individus, il y a trois sortes

de principes d'association; nous pouvons donner le nom d'*ethnarchie* à l'association internationale qui résulte de la nature et de la nécessité des choses.

PROPOSITION XIV.

Dans la société internationale, il doit nécessairement exister une autorité (1364).

PREUVE 1. Sans autorité, il n'y a pas d'unité sociale; or, cette unité existe entre les nations associées; donc, etc.

PREUVE 2. Il existe souvent des conflits d'intérêt entre les nations associées; il faut donc une autorité qui puisse décider ces questions; or, l'autorité d'une de ces nations n'a pas le droit de juger les intérêts des autres; donc il faut pour cela une autorité supérieure et internationale.

PREUVE 3. Il a toujours existé un droit des gens positif; il doit donc y avoir une autorité qui détermine ce droit positif.

COROLL. 1. Donc, les nations sont obligées à certains devoirs d'obéissance envers cette autorité dans ce qui regarde la fin même de la société internationale; il y a dans leur sein un principe essentiellement conservateur de l'ordre et de la paix (1592).

COROLL. 2. Les pouvoirs politiques inhérents à toute autorité sociale appartiennent aussi à l'autorité internationale (1368).

PROPOSITION XV.

La fin de la société et de l'autorité internationale est l'ordre temporel et matériel; mais cet ordre est différent de l'ordre politique intérieur.

PREUVE DE LA 1re PARTIE. Les nations, comme telles, ont pour fin l'ordre matériel; leur union n'aura donc pas d'autre fin; et, de fait, nous voyons que les sociétés internationales tendent à procurer une félicité temporelle et extérieure.

PREUVE DE LA 2de PARTIE. Le bien des associés est la fin de toute société; or, le bien des sociétés est différent de celui des individus; car le bien des sociétés consiste dans l'*aptitude* qu'elles ont à procurer le bien des individus, c'est-à-dire, dans l'unité et l'efficacité de leur action sociale, tandis que le bien des individus consiste dans le développement et la tranquille jouissance de leurs droits; donc, etc. (1358).

COROLL. 1. L'autorité politique de chaque nation ne perd aucunement son indépendance propre en rentrant dans une société internationale; seulement, elle y rencontre des obstacles quand elle voudrait faire mal (1374).

COROLL. 2. L'autorité internationale n'a pas le droit de se mêler des intérêts privés d'une des nations associées; dans l'état normal des

choses, elle n'a que le droit de procurer le bien commun des nations associées.

Coroll. 3. Elle peut se mêler des affaires politiques d'un peuple, quand le désordre qui y règne menace la tranquillité des nations voisines ; elle a donc le droit de défendre les principes fondamentaux de la société et les bases particulières de l'association internationale (1382).

Coroll. 4. Elle doit, avant tout, s'efforcer d'unir les nations pour les entreprises qui exigent le concours commun de plusieurs peuples ; en protégeant, par exemple, les Etats faibles contre les Etats plus puissants, et en développant la coopération commune dans tout ce qui concerne le bien universel de la société internationale.

PROPOSITION XVI.

Ordinairement, et dans l'origine surtout, l'autorité internationale est polyarchique (1365).

Preuve. A l'exception du cas assez rare d'un crime à punir, les nations sont entre elles dans des rapports de parfaite égalité ; or, dans une société entre égaux, la forme du gouvernement est naturellement polyarchique ; donc, etc.

Coroll. 1. On doit appliquer à la société internationale toutes les lois qui concernent les sociétés volontaires.

Coroll. 2. Quand l'autorité internationale agit contre le bien commun qui est le principe d'association, elle agit injustement, et détruit, par là même, les liens de l'obéissance internationale.

Coroll. 3. Ce sont les nations elles-mêmes qui doivent déterminer à qui appartient la direction du gouvernement international.

PROPOSITION XVII.

La société internationale doit se donner à elle-même une organisation déterminée (1395).

Preuve 1. Cette société est une vraie société ; or, toute société a besoin d'être organisée, et cela d'autant plus qu'elle est plus étendue ; donc, etc.

Preuve 2. Cette société est une société polyarchique ; ce sont les sociétés polyarchiques surtout qui ont besoin d'être bien et fortement constituées ; donc, etc.

PROPOSITION XVIII.

La chrétienté est la plus parfaite des ethnarchies.

Remarque. La chrétienté est l'association des nations vraiment et rigoureusement *chrétiennes*, c'est-à-dire des nations *catholiques*.

Preuve 1. La chrétienté est une véritable ethnarchie; car en présupposant comme un fait certain l'existence de la révélation et de la foi chrétiennes, la chrétienté est une association de nations qui résulte nécessairement de la nature des choses, puisque c'est une obligation naturelle de donner son assentiment à la parole de Dieu; donc, etc.

Preuve 2. La chrétienté est la plus parfaite des ethnarchies pour plusieurs raisons : aucune société ne peut avoir une unité plus forte et qui vienne comme ici de la nécessaire soumission de l'intelligence; aucune ne compense mieux, par la certitude des récompenses futures, les sacrifices qui sont imposés à la vie présente; aucune ne possède un pouvoir législatif plus complétement indépendant du pouvoir exécutif; aucune ne garantit mieux les droits du souverain, ceux du sujet, et la mutuelle affection de l'un et de l'autre; aucune ne possède un plus grand esprit de prosélytisme, ni des moyens plus efficaces de propagation; aucune, par conséquent, ne possède à un degré aussi éminent l'*unité*, l'*étendue* et l'*activité*.

Coroll. 1. En supposant la divine institution de l'Eglise, laquelle est un don tout surnaturel que Dieu a fait à l'humanité, et sans même admettre l'assistance toute spéciale de la Providence sur l'œuvre qu'elle a créée, nous voyons que la société chrétienne nous offre, dans sa nature, le type de la perfection sociale, les vrais principes de la civilisation, une société fondée sur la vérité et l'amour, où le commandement est tempéré par la douceur et l'obéissance entièrement libre, où règnent un ordre admirable et une paix parfaite.

Coroll. 2. Nous pouvons donc déduire cette dernière conséquence, que le véritable ami de l'humanité doit s'appliquer à connaître de mieux en mieux la société chrétienne, afin de pouvoir en apprécier les bienfaits, en étendre la salutaire influence, en glorifier le divin auteur.

FIN DU LIVRE HUITIÈME.

LIVRE NEUVIÈME.

NOTES CRITIQUES ET POLÉMIQUES.

NOTES DU LIVRE PREMIER.

I

Justification de la moderne philosophie italienne.

Nous n'avons pas l'intention d'attribuer ici exclusivement à la France le mérite de cette heureuse révolution philosophique; partout la tyrannie de l'école sensualiste provoquait d'énergiques réclamations de la part des vrais philosophes. On ne peut nier cependant que les efforts des spiritualistes français n'aient eu une grande influence sur les tendances de l'Europe méridionale ; nous sommes d'autant plus disposés à le reconnaître, qu'un des plus célèbres, M. Cousin, s'attache avec une sorte d'aigreur et de dédain à blâmer et à flétrir l'école philosophique italienne qu'il nous représente comme une esclave qui va rampant sur les traces des métaphysiciens français (*a*). Il nous paraît plus honorable de répondre à leurs outrages en rendant justice à leur mérite. Nous nous permettrons seulement de rappeler ici à M. Cousin, qu'à la fin du XVIII[e] siècle, lorsqu'en France la métaphysique était plongée dans une léthargie profonde, sous la pression du sensualisme (*b*), l'immortel Gerdil, le chef des philosophes italiens à cette époque, développait admirablement un grand nombre de vérités que l'on enseigne aujourd'hui comme des idées neuves dans les chaires de Paris. Ce savant métaphysicien avait, en outre, l'avantage de ne pas tomber dans toutes ces erreurs qui trop souvent obscurcissent la gloire du restaurateur du spiritualisme français. Voyez par exemple *Origine du sens mor.*, *Discours philos. sur l'homme, etc.* (*c*).

II

Sur la langue philosophique.

Il y a trois siècles, Descartes se prit à déclamer contre toutes les connaissances non démontrées par la raison ; il prétendit qu'on devait regarder comme douteuses toutes les

(*a*) « Ils se traînent à la suite de la France... leur présent est le passé de la France. » Cousin, *Introduction* leçon 13. Voyez aussi *Histoire de la Philosophie*, t. I, leçon 12.

(*b*) « Deux écoles se sont partagé le XVIII[e] siècle, savoir le sensualisme en France.... » Avis des éditeurs de l'*Introduction à l'Hist. de la Phil.*

(*c*) Voyez sur ce sujet l'ouvrage du célèbre abbé Rosmini, *Nuovo saggio sulla origine delle idee*, t. I, préf. pag.

données des sens, de l'histoire, etc. (*Lettre au traducteur*). Après lui, les cartésiens s'élevèrent avec force contre les mots philosophiquement inexacts du langage ordinaire, appelant ainsi de tous leurs vœux le renouvellement du langage philosophique. L'illustre comte de Maistre qui, sans professer l'éclectisme, eut une grande part dans la rénovation de la philosophie moderne, s'est vigoureusement opposé à ces étranges tendances; il s'est efforcé de démontrer, dans ses soirées de Saint-Pétersbourg, que les tentatives des cartésiens ne furent pas heureuses et qu'elles ne pouvaient pas l'être. Sans entrer dans cette discussion, remarquons seulement que le langage est l'expression de la pensée; qu'il ne peut y avoir d'erreur dans le langage, sans qu'il n'y en ait aussi dans la pensée; que l'expression ne peut être philosophique si la pensée ne l'est pas. De là vient que dans les notions les plus communes le langage ordinaire est nécessairement très-exact; que dans celles qui sont plus difficiles à saisir, il exprime avec exactitude ce que l'homme en connaît naturellement; que le langage philosophique est utile pour les philosophes, mais qu'il est nécessairement systématique, et varie par conséquent d'après la nature des systèmes; qu'ainsi le fonds d'où l'on peut tirer les vrais principes, se trouve dans le langage ordinaire plutôt que dans le langage philosophique.

III

Suite du même sujet : analogie entre l'ordre intellectuel et l'ordre matériel.

Le célèbre professeur Galluppi a voulu bannir du langage philosophique les termes *mouvement* et *tendance* appliqués aux objets immatériels; il demande (*a*) ce qu'on prétend exprimer par ces mots. C'est à cette question que nous allons répondre.

Toutes les expressions *psychologiques*, à commencer par le mot *esprit*, objet principal de toute la psychologie, nous offrent une *terminologie* toute *matérielle*. L'homme du peuple, comme aussi le philosophe le plus décidé à supprimer les métaphores, n'est jamais parvenu à abolir entièrement l'analogie qui existe entre l'expression des choses spirituelles et celles des choses matérielles. Le célèbre professeur lui-même, dont nous réfutons l'opinion, que pourrait-il substituer aux termes *mouvement* et *tendance* qu'il rejette? Serait-ce le mot *pensée*, dont la racine est *pensare, peser*? Je ne vois pas que l'esprit puisse être comparé plutôt à une balance qui *pèse*, qu'à un cheval qui *court* et *tend* à son but. Les deux formules sont également métaphoriques dans leur origine : si la seconde est fausse, la première doit l'être également.

De fait, ces locutions sont naturelles à l'homme; elles lui sont même si naturelles que, malgré tous ses efforts, il ne saurait parler autrement : faut-il conclure de là que la nature a mis l'homme dans la perpétuelle nécessité de s'exprimer d'une manière fausse? Pour moi, je l'avoue, je ne puis me résoudre à manquer ainsi de respect envers la nature, notre mère; je ne veux point d'ailleurs contredire, dès le commencement, le titre de mon ouvrage; non, je ne donnerai jamais sciemment un orgueilleux démenti à ce que la nature nous affirme par la bouche de tous les hommes. Mais, en admettant les *faits naturels* comme un principe, je demande à la philosophie, non de les corriger, mais de les interpréter. Et puisque le *fait constant* du langage me dit que la volonté est une *tendance*, et qu'elle a un *mouvement*, je demande à la philosophie, non pas *s'il y a* quelque principe d'identité, d'après lequel le mot usité a quelque vérité, qu'on l'applique à un corps ou qu'on l'applique à un esprit, mais je demande *quel* est ce principe d'identité.

En réfléchissant sur le *mouvement* d'un corps, je demande à la philosophie de me

(*a*) *Filos. morale*, c. 2, § 9.

définir ce mouvement. Elle me dit que le *mouvement* est dans le *corps* un *changement local,* ou bien un acte par lequel un corps passe d'un lieu à un autre. Mais ce mot *lieu* qu'exprime-t-il? pas autre chose qu'une relation dans l'espace *concret* ou *réel*. Le mouvement du corps est donc une sorte d'acte par lequel le corps change ses relations dans l'espace concret. Cet acte persévère aussi longtemps que le corps n'est pas parvenu au *terme* vers lequel il *tend,* et qui sert de *complément* à sa *tendance*.

Mais qu'ai-je en vue quand je dis *tendance* d'un corps? Evidemment, si le mouvement est l'acte de celui qui tend, la *tendance* est le principe ou la cause d'un mouvement déterminé, et non d'un mouvement quelconque; car *tendre* est un mot relatif et renferme l'idée du terme vers lequel on tend.

L'analyse du mouvement corporel nous présente donc cinq idées : celle d'un corps qui agit; celle du principe par lequel il agit et qu'on appelle *force ;* l'idée de la relation locale vers laquelle l'action est dirigée; l'idée d'un changement continuel et successif de relations locales, ou, en d'autres termes, l'idée d'absence complète de tout repos dans une même relation, fût-ce un repos d'un instant. La force par laquelle le mobile se meut, considérée par rapport à son terme final, c'est-à-dire, par rapport à la dernière relation où le mobile doit parvenir, se nomme *tendance*.

Je puis me demander maintenant si le mouvement est quelque chose d'*essentiellement* adhérent au corps? Evidemment non; car tout corps serait en mouvement; je puis donc séparer l'idée de *mouvement* de l'idée de corps? Cela étant, si l'esprit est capable de toutes les affections qui, sans être propres au corps, sont néanmoins exprimées dans l'analyse du mouvement corporel, pourquoi ne pourrais-je pas appliquer à l'esprit le mot mouvement? Voyons si la condition que je viens de poser se trouve vérifiée : je substitue à l'idée de corps l'idée d'*esprit* et je remplace les relations *concrètes d'espace* par les relations purement *intelligibles d'ordre*. L'analyse du mouvement de l'esprit nous présente alors : 1° un esprit qui agit; 2° le principe par lequel il agit et qui se nomme *force* ou *faculté;* 3° la relation d'ordre d'où part l'action; 4° la relation d'ordre à laquelle se termine l'action; 5° le changement continuel et successif de ces relations. Si l'esprit m'offre toutes ces relations, j'aurai un *mouvement* spirituel tout comme le corps m'a offert un mouvement corporel.

Je demande ensuite au langage vulgaire un mot qui exprime un mouvement spirituel; je trouve le verbe *discourir* (*discurrere,* raisonner, passer d'un jugement à un autre). Voyons si mon esprit, en raisonnant, en discourant, donne lieu à l'application de l'idée analytique du mouvement. Mon esprit en raisonnant passe-t-il véritablement d'un terme à un autre? Au moment même où je parle, mon esprit abandonne l'idée d'un *corps qui se meut,* car il veut parvenir à l'idée du *mouvement de l'esprit*. Il a donc déjà changé ses relations; disons mieux, il les change successivement et sans interruption.

En effet, à chaque nouveau pas qu'il fait dans la voie du raisonnement, l'esprit se trouve dans de nouvelles relations par rapport à la vérité qui se déroule à ses regards. La *faculté* ou la *force* par laquelle l'esprit change successivement ses relations, *afin* de parvenir à la relation finale où il doit trouver son repos, n'est autre chose que l'intelligence elle-même. Je dis *afin de parvenir,* car il s'agit d'une *tendance* spirituelle et le mot *tendre,* nous l'avons déjà dit, est un mot relatif : il signifie se mouvoir *afin* de parvenir à un point déterminé.

Nous avons donc trouvé dans un *être spirituel* toutes les notions du *mouvement* qui se trouvent dans un *être corporel :* 1° le mobile; 2° la force; 3° le point de départ; 4° le point final de la direction; 5° le changement successif de relation; toutes ces idées sont renfermées dans la *tendance,* puisque le *mouvement* se fait *afin* de parvenir à un point déterminé. Pourquoi donc me sera-t-il défendu d'employer le mot, quand j'ai trouvé la chose? Serait-ce parce que le sujet est différent? Mais, dans ce cas, tous les adjectifs devront être appropriés à un seul substantif, ou du moins à une seule espèce de substantifs : on ne pourra donc plus dire : « *trois* propositions tirées de *trois* livres différents. » La proposition est un être spirituel, et le livre est un être corporel : le mot *trois* devra-t-il

pour cela s'employer exclusivement pour déterminer l'un ou l'autre de ces objets? assurément non.

L'homme, dont l'être est à la fois *un* et *composé,* ne peut donc proférer une parole sans joindre nécessairement, dans une parfaite unité, et le double ordre de connaissances dont il retrouve le principe en lui-même, et les objets qui appartiennent aux deux sortes d'êtres qu'il connaît. La raison de ce phénomène, c'est que ce sont primordialement les sens qui excitent nos facultés à agir selon leur nature. De même qu'on commettrait une erreur en arguant de la priorité chronologique des notions sensibles à la non-existence des notions intellectuelles, de même on se tromperait en affirmant que les mots n'ont point véritablement une signification spirituelle, parce que cette dernière a été précédée d'une signification matérielle. Le langage nous a été donné pour exprimer toutes nos idées; il exprime donc réellement toutes nos idées soit spirituelles soit matérielles. J'ose même ajouter, comme toute saine métaphysique l'enseigne, que le langage est plus nécessaire à l'esprit qu'aux sens. Si les idées sensibles s'avisaient d'intenter un procès aux idées spirituelles, pour s'approprier exclusivement le langage, un juge équitable pourrait fort bien condamner les premières aux frais de la procédure, et leur rappeler leur étroite parenté avec les *animaux qui ne parlent point.* Le premier développement de l'homme, pourrait-il leur dire, se borne à peu près à l'ordre matériel; son perfectionnement ultérieur porte principalement sur l'ordre spirituel. Le langage suit une marche analogue : grossier à l'origine, il a, *le plus souvent,* une signification matérielle; mais, parvenu à sa perfection, il acquiert une signification de plus en plus spirituelle.

Que la philosophie veuille donc bien nous permettre d'employer les mots de *tendance* et de *mouvement,* puisque la nature elle-même nous met ces mots sur les lèvres. On comprend d'ailleurs ce que nous voulons dire en les employant. Lorsque je dis : — l'*esprit, la volonté se meut* — je marque par là que l'intelligence ou la volonté est occupée à changer ses relations; lorsque je dis qu'*elle tend,* j'entends dire qu'elle *s'efforce de se mouvoir, pour* parvenir à une certaine relation; lorsque je parle de ses *tendances,* je parle des efforts qu'elle fait pour y parvenir.

IV

Un mot sur Gall.

« Représentons-nous un être doué d'un seul organe; cet être ne pourrait percevoir qu'une seule espèce de sensations; et il n'y aurait aucune raison pour que l'animal ne suivît pas le penchant, etc. » (Gall, *Du cerveau,* pag. 281.) Gall, qui tombe dans le matérialisme, plutôt par le vice de son système spéculatif que par une volonté réfléchie, se sert de ce principe, pour démontrer que la liberté dépend presque entièrement des organes. Cette conséquence est fausse et repose entièrement sur l'erreur capitale de son système, qui est d'attacher aux organes les fonctions de l'intelligence, de même qu'on y attache celles de la sensation. Voyez la réfutation physiologique de cette erreur dans Bérard : *Rapports du physique et du moral.*

V

Unité de l'être.

Un être qui ne serait pas *un,* ne serait pas l'*être* qu'il est, mais il serait *deux êtres;* ce qui répugne tout autant qu'il répugne qu'*un* équivale à *deux.* Cette unité peut se présenter

sous différents aspects, selon les points de vue divers sous lesquels on peut considérer l'être lui-même. L'unité est purement *logique* ou *subjective*, lorsqu'elle dépend d'une simple opération de l'esprit; elle est *objective* ou *réelle*, quand elle se trouve dans l'objet indépendamment de mes considérations; elle est *complexe* ou *simple*, suivant qu'elle embrasse plusieurs termes ou qu'elle n'en renferme qu'un seul; elle est *essentielle* ou *accidentelle*, suivant que l'union de ces termes vient de l'essence ou des accidents; elle est *naturelle* ou *artificielle*, selon qu'elle provient de la nature ou de l'art. Mais, dans tous les cas, l'*unité* est toujours proportionnée à l'*être;* ainsi à l'être *logique* correspond l'unité *logique*, à l'être *réel* correspond l'unité *réelle*, à l'être *naturel* l'unité *naturelle*, etc,.

VI

Sur la perception.

Lorsque nous prenons une expression vulgaire pour faire le fondement de quelque démonstration, il ne faut pas croire que notre intention soit de mettre la force de la démonstration dans la seule analogie du mot : notre intention est alors de recourir au témoignage du sens intime, qui, selon la règle donnée par Reid, est la source du langage commun. (Voyez la note III.)

Ainsi, dans la question qui nous occupe, si nous consultons le vocabulaire psychologique d'une langue quelconque, nous y trouvons que l'action de *percevoir* y est présentée comme un acte par lequel on *prend*, on *saisit* quelque chose d'extérieur (*a*). Tout homme sent donc que, dans l'acte de *comprendre*, il tire quelque chose du dehors (abstrahit). Prétendre que cette constante analogie des mots est un pur effet du hasard, c'est nier le principe même de causalité. Le sens intime atteste à chaque homme que, quand il connaît, il *saisit* quelque chose; attribuer ce sentiment à une erreur, se serait vouloir corriger la nature au lieu de l'expliquer.

La véritable philosophie, en considérant le langage comme une donnée fournie par la nature, interroge le sens intime, et voit que dans l'acte de comprendre est renfermée une véritable *perception*. L'esprit prend et s'approprie la *nature*, l'*être* de son objet. Autrement pourrions-nous dire : *est?* C'est là pourtant le verbe de notre intelligence et le lien essentiel de tout jugement. Ce ne sont donc point des images, ni des émanations, qui se transmettent des objets dans nos intelligences, y portent l'*être* de ces objets et nous font comprendre ce qu'ils *sont*. Non : l'intelligence, travaillant elle-même sur les sensations réunies dans la simplicité du *moi*, abstrait, par sa force naturelle, l'*être* de l'objet dont les sensations sont des *phénomènes;* elle reçoit cet *être* en elle, et se transforme en l'image de l'être qu'elle connaît. Prendre ainsi la *forme* d'un objet, c'est ce que nous appelons *comprendre*, etc. Car, comment comprendrait-on, comment connaîtrait-on, sans quelque ressemblance *intellectuelle* entre ce qui connaît et ce qui est connu, sans quelque modification de notre intelligence exprimant l'*être* qu'elle connaît?

Mais il faut remarquer que cette *ressemblance* de l'intelligence avec l'objet ne devient jamais l'objet de notre connaissance, si ce n'est dans la réflexion, quand *nous connaissons que nous connaissons;* autrement, nous aurions besoin d'une seconde transformation de

(*a*) Tels sont en français les mots *saisir*, *comprendre*, etc.; en italien *comprendere*, *percipere*, etc., dérivés du latin; en anglais to *conceive*, *apprehend*, *mistake*, *etc.;* en grec *καταλαμβάνω*, *κατάληψις*. Ces mots et une foule d'autres prouvent que tout homme a conscience de tirer à soi l'objet qu'il connaît. Bossuet (*Sermon sur la Sainte Trinité*) dit fort bien : « L'entendement n'agit qu'en lui-même... tout ce qu'il rencontre, il s'efforce de le ramasser au dedans. De là vient que nous *comprenons* une *chose*, etc. »

l'esprit pour connaître la première, et ainsi de suite par une succession indéfinie; nous connaîtrions notre idée, et non l'objet extérieur. Cette transformation de l'intelligence dans l'image de ce qu'elle connaît, est signifiée par les mots *pénétrer, comprendre, concevoir,* etc ; elle est donc un *acte par lequel* l'intelligence connaît, et non l'*objet qu'elle connaît* (*a*). Voilà de quelle manière la perception est un principe qui détermine notre intelligence laquelle est par elle-même indéterminée.

VI°

Différence entre l'honnête et l'agréable.

M. Cousin (*b*) dit, en parlant de la morale de Locke, que ce philosophe tire l'idée du bien et du mal de la crainte et de l'espérance des récompenses et des punitions, c'est-à-dire qu'il fonde le principe sur la conséquence, et qu'il confond... le conséquent avec l'antécédent. » Dans cette réfutation, M. Cousin fait preuve de perspicacité en distinguant l'utile et l'agréable de l'honnête. « Remarquez bien, dit-il, sur quoi porte l'obligation : elle porte sur le bien à faire... elle n'a rien à voir dans les facilités ou les périls que son accomplissement rencontre, ni avec les conséquences qu'il entraîne... car le plaisir et la peine, le bonheur et le malheur ne sont que des objets de la sensibilité; le bien et l'obligation morale sont des conceptions de la raison.... L'utile fût-il inséparable du bien, le bien et l'utile n'en seraient pas moins distincts en eux-mêmes, et ce ne serait pas à titre d'utile que la vertu serait obligatoire et qu'elle obtiendrait la vénération et l'admiration universelles.... Si le bien n'était que l'utile, l'admiration que la vertu excite serait toujours en raison de son utilité; or cela n'est pas. L'humanité a tort peut-être d'être ainsi faite ; mais son admiration n'est pas toujours l'expression de son intérêt.... Il n'y a pas un acte de vertu, si salutaire qu'il soit, qui puisse être comparé sous le rapport de l'utilité avec l'influence bienfaisante du soleil. Et qui jamais a admiré le soleil? Qui jamais a éprouvé pour lui le sentiment d'admiration et de respect que nous inspire l'acte vertueux le plus stérile?... On peut profiter d'une action sans l'admirer, comme on peut l'admirer sans en profiter, sans cela l'action vertueuse ne serait qu'un calcul heureux. Or, l'humanité demande à ses héros un autre mérite que celui du marchand habile; et loin que l'utilité de l'agent et son intérêt personnel soit le titre et la mesure de l'admiration, c'est un fait, que toute chose égale d'ailleurs, le phénomène de l'admiration décroît ou s'élève en proportion même des sacrifices que coûte l'action vertueuse. » En effet, pour affaiblir le mérite de quelque grand acte de sacrifice, il suffit de l'attribuer à des vues d'intérêt; si ce soupçon vient à être accrédité, tout le prestige de l'héroïsme disparaît, et le héros devient un marchand.

M. Cousin démontre ensuite que l'utile se joint naturellement à l'honnête; il considère

(*a*) C'est, je pense, pour n'avoir pas bien saisi cette différence que les Ecossais se sont mis en opposition avec les philosophes qui admettent que l'idée de l'objet connu se trouve dans celui qui connaît. (voy. Reid, *Essais*). — « Si ces idées s'y trouvaient, disent les Ecossais, nous connaîtrions les idées et non les objets. Voilà pourquoi tous ces philosophes penchent vers l'idéalisme. » — Mais leurs adversaires peuvent répondre : — « Eh! comment accusez-vous ainsi de fausseté non-seulement la langue vulgaire, que vous défendez d'ordinaire avec tant d'acharnement, mais encore le consentement des hommes les plus instruits, qui sont unanimes à admettre une représentation intérieure de ce que l'on connaît? — La difficulté des Ecossais s'évanouit, si l'on prend l'*idée*, non comme *objet*, mais comme *forme* de la connaissance. On concilie ainsi l'existence d'une image intérieure avec la connaissance directe de l'objet extérieur; car l'esprit qui connaît *devient l'image*, mais il ne *voit pas l'image* de ce qu'il connaît.

(*b*) *Histoire de la philosophie*, leç. 20.

l'honnête comme digne de récompense, et la faute comme digne de châtiment. Mais nous parlerons ailleurs de cette question.

L'occasion se présente de dire un mot du système utilitaire qui a fait, dans le siècle passé, des progrès étendus. Ce système a été présenté sous des formes si attrayantes, que, pour donner l'intelligence des doctrines qui le caractérisent et en faire saisir la fausseté, il est nécessaire de le mettre dans tout son jour. Nous empruntons nos citations à Bentham, l'un des défenseurs les plus célèbres de cette doctrine, ainsi qu'à son éditeur, lequel, au dire de la *Revue d'Edimbourg*, peut être regardé comme le second auteur du système (*a*). Voici, en peu de mots, l'abrégé de leurs idées :

Les anciens publicistes Trébonius, Coccéius, Blackstone, etc., auraient été d'un médiocre secours pour établir un système complet de législation. Il fallait établir d'abord un principe universel, duquel on pût faire découler tous les raisonnements. Soit ce principe le *principe d'utilité*. Mais comme on peut appeler *utilité* tout ce que l'on veut, fixons la valeur de ce mot (*b*).

« *Utilité* est un terme abstrait qui exprime la tendance d'une chose ou à préserver de quelque *mal*, ou à procurer quelque *bien*. Le *mal*, c'est la *peine*, la *douleur*, ou ce qui l'occasionne ; le *bien*, c'est le *plaisir*, ou ce qui cause du plaisir (*c*).

» L'homme suit la morale de l'*utile*, s'il approuve ou désapprouve une action, selon qu'elle est propre à produire du *plaisir* ou de la *peine*. Remarquez bien que je dis *plaisir* ou *peine*, dans la signification vulgaire de ces mots, sans aucun mélange de métaphysique ou d'abstraction.... La vertu n'est un bien *qu'à cause des plaisirs* qui en découlent, et le vice n'est un mal *qu'à cause des peines* qui en sont la suite. Si, dans le catalogue des vertus, je trouvais une action qui occasionne plus de *douleur* que de *plaisir*, je la rangerais parmi les vices ; et si, parmi les vices, je trouvais quelque *plaisir* innocent (*d*), je le rangerais parmi les vertus (*e*).

» Et en effet, pourquoi la vie est-elle un bien, sinon parce qu'elle nous procure des plaisirs (*f*)? Et en quoi consiste le bonheur, sinon dans les divertissements (*g*)? Je ne sais plus ce que c'est que la vertu dès que vous la séparez de l'idée de plaisir, d'intérêt, etc. (*h*). Et quel gage aurions-nous de la bonté de Dieu, qui doit nous récompenser dans l'autre vie, s'il nous avait défendu les plaisirs dans la présente (*i*)?

» Ce principe d'*utilité* est précisément le contrepied de celui des philosophes ou des théologiens ascétiques (*j*). Il ne faut donc pas s'étonner si nous avons rangé parmi les crimes certaines actions que les Stoïciens et les dévots ont mises au nombre des vertus. Ainsi, nous appelons crimes de la première espèce contre soi-même, les jeûnes (*k*), la

(*a*) « M. Etienne Dumont le décida (Jérémie Bentham) à lui confier ses matériaux... et il est si parfaitement entré dans l'esprit de son auteur, que, sans ce que nous apprennent le titre et la préface, il eût été difficile, etc. » (Extrait de la *Revue d'Edimbourg* dans les œuvres de Bentham, t. II, pag. 122, Bruxelles, 1839.

(*b*) *Œuvres de Bentham,* t. I. pag. 5.

(*c*) T. I, p. 9 et 10.

(*d*) Chacun voit que cette *innocence* consiste à ne causer aucune *douleur*.

(*e*) T. I, p. 9 et 10.

(*f*) T. I, p. 11.

(*g*) T. II, p. 196.

(*h*) T. II, p. 166.

(*i*) T. I, p. 11.

(*j*) T. I, p. 10 à 11.

(*k*) Ici notre auteur va jusqu'à surpasser Mahomet, qui était pourtant assez intelligent en matière de plaisir. Mahomet dans le *Ramanad,* prescrit un pèlerinage à faire chaque année : cette prescription sans doute n'est point donnée comme exercice de mortification chrétienne ; mais elle n'en a pas moins un but religieux, et jamais les sectaires de Mahomet ne l'ont condamnée comme un crime.

continence excessive, les macérations; crimes de la seconde espèce, les craintes religieuses (quand elles n'ont pas une cause qui fasse tort à la société)... les privations ou pratiques pieuses fondées sur un vœu, le séjour dans un couvent par suite d'un vœu, les pèlerinages entrepris par vœu (a).

» Loin de nous cet être métaphorique qu'on appelle ordinairement *droit naturel, loi naturelle.* Ce qui est naturel à l'homme, c'est de sentir du *plaisir*, de la *peine*, du *penchant.* Mais appeler *lois* ces sensations, c'est un langage contradictoire, par ce qu'au contraire les lois se font pour réprimer ces propensions (b). Si les défenseurs de la *loi naturelle* veulent en venir à une transaction avec nous, voici la condition que nous posons : si la nature a fait telle ou telle loi, eux qui se vantent d'être les interprètes de la *nature*, doivent nous persuader qu'elle a eu de bonnes raisons pour l'établir; qu'ils nous disent ces raisons, et nous serons bientôt d'accord.

» Quant à nous, notre langage est très-simple, de telle ou telle action résulte tel plaisir ou telle peine; voulez-vous savoir laquelle de ces actions est la plus honnête? calculez quelle est celle qui vous promet une plus grande quantité de *bonheur* ou de plaisir pur (c). »

Telle est en peu de mots la doctrine de l'*utile*, présentée, sinon d'une manière cohérente (d), du moins sans masque et sans mystère. La vertu consiste à rechercher le plaisir; la loi naturelle est un songe; combattre contre soi-même est un crime.

En voilà assez sur le système utilitaire; nous en avons parlé plus au long dans une revue catholique de Naples. (*La Scienza e la Fede*, t. I.)

VII

Un mot sur les deux grands systèmes de philosophie morale.

Nous avons montré que tous les systèmes de philosophie morale peuvent se réduire à deux. En effet, toute morale étant une règle pour faire le *bien*, autant il y a de *biens*, autant il peut y avoir de systèmes (28). Or l'*utile*, nommé *bien* dans un sens moins propre, n'est qu'un bien précaire, un bien dans l'attente d'un autre bien vers lequel il tend et auquel finalement il se réduit. — Si vous me dites : « agissez de telle manière, parce que cela est utile » ; — je vous demanderai aussitôt : « utile à quoi? » Vous devez me répondre en m'assignant pour dernier terme ou le bien *convenable* ou le *plaisir;* — ainsi c'est à l'une ou à l'autre de ces deux morales qu'il faut réduire celle de l'*intérêt*, de l'*utile*.

Voilà donc les deux caractères essentiels qui servent à classifier toute philosophie morale. Un acte cause du plaisir; *donc* il est honnête, disent les uns; cet acte est honnête, *donc* il vous rendra heureux, disent les autres; les premiers sont les moralistes du *plaisir*, les derniers sont les moralistes de l'*honnête*. Il est vrai que les moralistes du plaisir

(a) T. I, p. 39 et 320.

(b) T. I, p. 47.

(c) T. I, p. 48.

(d) L'auteur, à vrai dire, n'est pas toujours conséquent avec lui-même, et il admet plusieurs doctrines contradictoires. Cela ne doit pas nous étonner. Après avoir rejeté tout autre principe moral, après avoir, dans les trois premiers volumes, bouleversé toute la science pratique, au profit du principe utilitaire, il avoue lui-même, dans le 4e volume, qu'il ne trouve pas dans les théories qu'il expose toute la clarté et toute l'exactitude qui les lui avaient rendues si chères (t. IV, p. 93). C'est là, pour ainsi dire, le testament de Bentham; il nous apprend quelle était pour lui la prétendue évidence de ses principes.

peuvent appliquer leur théorie au plaisir du corps ou au plaisir de l'esprit, et devenir ainsi plus ou moins dangereux. Cependant, dans tous les cas, le danger dépend de ce *donc*, qui déduit l'*honnête* de ce qui *plaît*, et suppose implicitement comme certain que le *plaisir* est la cause de l'*honnête*.

Ces deux principes de morale peuvent se combiner avec différentes doctrines métaphysiques, et produire ainsi les théories les plus variées. (V. la note IX.)

VIII

Examen critique des diverses opinions des philosophes sur le bonheur et le devoir.

On ne peut lire sans dégoût la notion du bonheur telle que l'expose Gioïa (a); c'est le sensualisme clairement formulé, réduit en pratique, et rendu plus révoltant par une honteuse profession d'épicurisme. Voici en substance la théorie de Gioia :

« Les philosophes ont fait de vains efforts pour définir le *plaisir* et la *douleur*. Les sensations douloureuses sont celles que nous cherchons à prolonger. Le temps que dure une sensation se nomme moment *heureux*, si elle est agréable ; moment *malheureux*, si elle est douloureuse. Le *bien* est la somme des moments heureux ; le *mal*, celle des moments malheureux. Le bonheur est la somme des biens restants, soustraction faite des maux ; le malheur, c'est le contraire. En faisant cesser un besoin, non-seulement on fait cesser la douleur qui l'accompagne, mais on produit un plaisir : ainsi, celui qui mange, non-seulement se délivre de la sensation douloureuse que produit la faim, mais, en même temps, il goûte le plaisir des mets, et il éprouve une sensation de bien-être qui se répand dans toute la *machine*. Comme il est impossible de faire disparaître tous les besoins, et que tout besoin satisfait cause du plaisir, nous trouverions plus d'avantage à augmenter nos facultés qu'à diminuer nos besoins. Au lieu donc de conseiller de s'abstenir des choses, nous conseillons d'augmenter les moyens de se les procurer. Dans le calcul des plaisirs et des peines, il faut tenir compte non-seulement de leur durée, mais encore de leur intensité ; les plaisirs présents diffèrent des plaisirs à venir, etc. »

Déduisez maintenant d'une morale si honteuse et si dégoûtante les lois du devoir, et vous comprendrez qu'ici le devoir naît entièrement de la nécessité de se procurer du plaisir et d'éviter la douleur (chap. 2) ; déduisez-en l'idée de société, vous verrez (liv. 2 ; ch. I, n. 8) que la société n'est qu'un *marché général où chacun vend ses biens ou ses services, pour recevoir ceux des autres.... Même quand ils rendent des services en apparence gratuits, les hommes les donnent pour se procurer un plaisir très-vif ; ils ressemblent à celui qui donne de l'argent pour se procurer un feu d'artifice*. Comparaison magnifique et tout à fait digne de cette ignoble philosophie. — Vous qui exposez généreusement votre vie pour soulager un pestiféré, pour consoler une population désolée, vous êtes largement payés de votre dévoûment : goûtez donc à ce prix le plaisir d'*un feu d'artifice*. — Cherchez d'où naît l'obligation de respecter la vie, les biens et l'honneur d'autrui (ch. 2, devoir 1) ; vous apprendrez qu'elle vient de la peine portée contre les violateurs de ces biens.... Arrêtons-nous ici ; ce que nous venons de dire suffit pour faire connaître la morale de Gioia. On le voit, elle repose sur deux erreurs : le bonheur naît du plaisir, première erreur ; le contraire est la vérité ; c'est le plaisir qui naît du bonheur. Tout plaisir est une sensation, deuxième erreur ; c'est là tout simplement une application de la théorie fondamentale du sensualisme, d'après laquelle un acte quelconque de l'esprit n'est qu'une sensation transformée.

(a) *Eléments de philosophie*, p. 3, c. I.

La doctrine de Genovesi diffère peu de celle de Gioia. Exemption de toute douleur pour le corps, de toute peine pour l'esprit; conscience intime et continuelle de cette exemption : voilà pour ce philosophe tout le bonheur de la vie présente (*a*). Au fond, c'est la doctrine d'Epicure dans toute sa crudité : « Bonam corporis tuendam valetudinem animæque quietem; hic enim finis est bene beateque vivendi. Hujus enim gratia omnia agimus, ut neque doleamus neque perturbemur.... Non omnem voluptatem eligimus, verum sæpe plerasque transgredimur, quando ex his major molestia sequitur (*b*). » Ces derniers mots nous révèlent tout le secret des vertus épicuriennes, de ces vertus admises aussi par Gioia, mais flétries par le philosophe romain (*c*), précisément parce que, au lieu de subordonner le plaisir à la vertu, elles subordonnent la vertu au plaisir, et n'admettent la vertu que comme un moyen d'arriver au plaisir. De ce principe, l'auteur impie du *Système de la nature*, concluait que « dès que le vice rend heureux, l'homme doit aimer le vice. Il serait inutile et peut-être injuste, de demander à un homme d'être vertueux, s'il ne peut l'être sans se rendre malheureux. » Et remarquez bien que selon cet auteur « le bonheur n'est que le plaisir continué (*d*). »

Romagnosi lui-même est venu donner contre cet écueil, quoiqu'il se soit d'abord efforcé de s'en écarter, en passant sous silence la question du *vrai bonheur* (*e*), pour s'appuyer, dit-il, sur une base moins controversée. Mais un philosophe qui raisonne doit nécessairement remonter aux principes. Comme le premier principe de toute morale, de l'aveu de Romagnosi lui-même, est le bonheur, ce philosophe se voit bientôt dans la nécessité de recourir à l'idée du bonheur; il nous la présente alors sous les formes grossières d'un épicurisme abject, impudent (*f*). Ecoutons :

« Les véritables bases de l'ordre moral sont les êtres sensibles. Ces êtres ne *peuvent agir qu'en vue* de leur propre bonheur; ils ne peuvent donc avoir d'autre loi que cette volonté générale d'*éprouver des sensations agréables*, et toujours les plus agréables possibles, soit quant à l'intensité, soit quant à la durée.... C'est pourquoi il répugne qu'aucune obligation morale puisse s'opposer à ce qui est réellement le plus avantageux.... Il ne peut jamais arriver que le bien particulier doive avec justice céder au bien général (*g*). » Cette doctrine aussi abjecte qu'incohérente renferme de nombreuses absurdités, qui, toutes, proviennent d'une source unique : on n'a pas subordonné le bonheur de la société à la fin nécessaire de la nature humaine; mais on l'a restreint à la félicité qui peut s'obtenir sur la terre (*h*). L'homme, considéré dans ses relations sociales comme un être destiné à terminer sa carrière avec sa vie, n'est plus l'*homme réel* : c'est, par conséquent, un être incompréhensible et inexplicable. Cette conséquence n'aurait pas dû échapper à Romagnosi, qui, dans sa première lettre au professeur Valeri, avait écrit ces paroles : *Une doctrine pratique ne peut être qu'un enchaînement de fins et de moyens, comme une doctrine spéculative doit être une série de principes et de conséquences.* Après une remarque aussi vraie, Romagnosi ne devait-il pas conclure que, si l'homme est destiné à vivre au delà du tombeau, s'il est pour lui un autre bonheur, but *final* du bonheur présent, toute théorie morale, qui ne règle pas le présent d'après cette *fin* dernière, équivaut à une théorie spéculative qui ne tient pas à son premier principe? Pour être conséquent avec lui-même, Romagnosi était donc réduit ou à professer ouvertement le matérialisme et à déclarer que l'homme tout entier est anéanti dans le tombeau, ou, s'il ne voulait pas se

(*a*) *Du droit et du devoir*, liv. I, c. I, p. 5.

(*b*) *Epist. ad Menicacum*, apud Laert. 10.

(*c*) Cicéron, *De finibus*, lib. I.

(*d*) Dans Gerdil. *L'homme sous l'empire de la loi*, l. II, c. 4.

(*e*) *Introduzione*, p. I, c. 1, § 10.

(*f*) Voyez par exemple le § 248 où il résume ce qui précède; lisez aussi les §§ suivants, surtout 257 à 261.

(*g*) Ibid., § 263.

(*h*) Ibid., § 151.

déshonorer par une doctrine aussi absurde et aussi honteuse, il devait déclarer dès le début que, par cette *heureuse conservation*, et par ce *perfectionnement rapide et complet*, dont il parle si souvent, il entendait simplement une conservation et un perfectionnement capables de nous assurer un avenir heureux au delà du tombeau. Au point de vue de la vie future, on voit naître des relations nouvelles entre l'individu et la société, entre la société et l'ensemble de l'univers. C'est ainsi que, d'après la remarque de Romagnosi lui-même (§ 49), une colonne est soumise à des lois de statique toutes diverses selon qu'on la considère ou isolément ou dans ses rapports avec l'édifice qu'elle soutient. Nous établissons clairement cette vérité dans le cours de notre ouvrage. Bornons-nous à constater ici, que Romagnosi, ainsi que plusieurs autres publicistes, ne font que suivre en ce point les traces de Puffendorf. Ce moraliste protestant a eu la singulière idée d'écrire un traité de droit naturel en faisant abstraction de la vie future : *In disciplina juris naturalis, immortalitas animæ non negatur, sed ab eadem abstrahitur* (*a*). C'est tout comme si un astronome voulait déterminer les lois du mouvement diurne du soleil ou de la lune, en faisant abstraction de leur cours périodique, des perturbations de ce cours, ou des relations de notre globe avec tout le système céleste.

Burlamacchi, à son tour, se rapproche beaucoup de la doctrine épicurienne. Pour démontrer qu'il existe une loi naturelle, il a recours (*b*) à l'instinct naturel qui nous porte à la félicité, et il définit le bonheur (*c*) : *la satisfaction que produit dans l'âme la possession du bien;* le bien, d'après lui, c'est tout *ce qui convient à l'homme pour sa conservation, sa perfection, ses aises et ses plaisirs.*

Il y aurait moins à reprendre dans la théorie de M. Damiron, s'il avait toujours suivi les conséquences des vérités qu'il nous présente au commencement de sa morale (*d*). Il montre qu'on ne saurait déterminer quel est le bien de l'homme, si l'on ne fait attention à la fin vers laquelle tend sa nature : *Tout être*, dit-il, *a un but conforme à sa nature : ainsi l'homme a le sien.* Mais il a oublié que dans tout être la nature est *une*, comme nous l'avons démontré (5, 6), et que par conséquent la fin qui lui est propre est *une*. Il a vu des biens pour l'homme dans tous les biens particuliers vers lesquels se porte chacune des facultés de l'homme prise isolément ; ainsi la logique, la poétique, la rhétorique, l'hygiène, l'économie constituent autant d'obligations morales (*e*) ; l'homme se voit *obligé* de s'occuper de l'*éducation* des animaux paisibles, et d'exterminer ceux qui sont nuisibles et désagréables ; il doit aimer les zéphirs et les frais bocages, haïr le tonnerre et la grêle (*f*) ; en un mot, il doit aimer la nature bienfaisante comme une sœur, haïr celle qui lui est contraire, comme une marâtre. « Fille de Dieu comme nous, *notre sœur*, notre compagne, la nature n'a rien de si beau qu'elle ne nous l'offre (*g*). Mais comme la nature peut aussi être malfaisante, il est tout simple alors que l'homme la prenne en horreur, la maudisse et la fuie ; c'est le sentiment que *doit* lui inspirer tout ce qui trouble et empêche sa destination (*h*). » Cependant, il faut le dire à la louange de l'auteur, il retracte ailleurs ces anathèmes et nous dit que même la nature malfaisante exécute les desseins de Dieu (*i*),

(*a*) *Jus. Nat. et Gent.*, l. II, c. 3, § 19. Conformément à l'idée de Puffendorf, Romagnosi (§§ 67, 68, 69) affirme que la fin des actions libres, pour autant qu'on peut la découvrir par la raison naturelle, consiste dans la conservation et le perfectionnement du genre humain. — Voyez les conséquences de cette doctrine dans notre note XII et les suivantes.

(*b*) *Principes du droit nat.*, p. 1, c. 5, § 4 et § 8.

(*c*) Ibid., c. 2, § 1.

(*d*) Damiron. *Morale*, l. I, préface, p. 11.

(*e*) Ibid., préface, p. 18.

(*f*) Voir tout le ch. 2.

(*g*) Ibid., pag. 152.

(*h*) Damiron, *Morale*, pag. 70.

(*i*) Damiron, *Morale*, pag. 153.

qu'elle est chargée de notre éducation, — qu'*alors elle est encore excellente* et que *nous devons la traiter avec respect.* »

Ces fantaisies poétiques, ces contradictions philosophiques viennent de ce que ces auteurs considèrent chaque faculté isolément, et ne songent pas à les montrer comme concentrées toutes dans l'acte unique auquel elles sont destinées par la nature. Cet acte, c'est l'acte humain, qui procède d'une volonté libre et intelligente, et emprunte le secours des autres facultés. Si M. Damiron les eût considérées par rapport à cet acte, qui est proprement l'acte *humain*, puisqu'il est particulier à l'homme et entièrement laissé en son pouvoir, il eût vu, sans aucun doute, que l'homme n'est pas obligé de développer *toutes les forces qu'il possède, par la simple raison qu'il les possède* (a), mais *celles-là* seulement *qui lui sont nécessaires*, dans les différentes circonstances de la vie, *pour bien agir en homme*, et précisément *parce qu'elles* sont *nécessaires*; qu'ainsi nous sommes dispensés d'être *forgerons, mineurs, fondeurs*, même *par représentants* (b); que nous sommes dispensés d'être rhétoriciens, poètes, philosophes, médecins, économistes; que nous pouvons nous contenter d'être des hommes, et de poursuivre le véritable bien de l'homme, c'est-à-dire le *bien de l'intelligence*, en nous servant de telle ou de telle faculté selon le besoin.

Les idées de M. Ahrens ne me paraissent guère différer de celles de M. Damiron. La *destination* de l'homme consiste, d'après lui, à développer entièrement ses facultés, et à les appliquer à tous les genres d'objets, en se réglant toutefois d'après l'ordre général et la nature de chaque objet en particulier (V. *Philos. du droit*, p. 54). Ces principes le conduisent à établir dans la théorie sociale sept associations différentes dont l'une est *religieuse*, l'autre *politique*, l'autre *scientifique*, l'autre *morale*, l'autre *industrielle*, l'autre *esthétique*, l'autre *commerciale* (pag. 309). Mais il réunit ensuite toutes ces associations dans une unité synthétique, et semble ainsi se rétracter (pag. 458).

Les Saints-Simoniens et les Fouriéristes ont fait des efforts inouïs pour assurer à l'homme un bonheur qui provînt de la satisfaction des passions. (V. Maret, *Panthéisme*, pag. 55 et suiv., 187 et suiv.)

On pourrait encore appliquer ces réflexions à la philosophie de M. Droz, qui, au ch. XV de son ouvrage, nous dit en substance que « l'homme est *obligé* de développer ses facultés et de *goûter les plaisirs* auxquels l'invite la sage nature. — De même qu'il ne peut pas mutiler son corps, de même il ne doit pas se rendre insensible aux sensations agréables et pures ; ce serait dégrader l'être qui lui est confié. » En vérité, ces *obligations de goûter le plaisir* sont d'une facilité admirable, et si toute la morale se présentait ainsi, elle serait reçue sans peine par le vulgaire. Mais un sentiment secret de droiture fait repousser à tout cœur généreux une telle doctrine, et lui dit qu'au contraire, plus il s'élèvera au-dessus des plaisirs sensibles, plus il ennoblira ses affections. Autre chose est de vouloir que le plaisir innocent ne rende pas coupable celui qui le goûte ; autre chose d'affirmer que nous sommes obligés de le goûter, sous peine de nous rendre imparfaits. (Voir la note suivante.)

IX

Sur le principe de morale de M. Droz.

M. Droz, qui est revenu depuis à des idées plus saines, a écrit son *Manuel de philos. mor.* dans un esprit plus philanthropique que philosophique. Il s'attache principalement

(a) Damiron. *Morale*. p. I, sect. 1, p. 52. — *Force, il doit rester force, et le devenir de plus en plus.*

(b) « Je n'entends pas que tout individu doive de sa personne être mineur, fondeur, forgeron, etc. ; mais il doit l'être *par représentant.* »

[illegible]

[illegible]

[illegible] ...nuellement. [illegible]

doive se mesurer d'après les résultats pratiques des actions, mais il est faux, en outre, que tous les systèmes produisent les mêmes résultats. D'après le concours de différents motifs, celui qui donne à tout acte la première impulsion aura toujours la préférence, et on le regardera comme le premier principe auquel tous les autres seront subordonnés.

Peut-être l'auteur aurait-il atteint plus sûrement son but, s'il avait réduit tous les systèmes philosophiques à la division générale de la philosophie en *sensualiste, spiritualiste* et *mixte :* n'est-ce pas à cette division en effet que se réduit en définitive toute philosophie, puisque l'homme est un composé d'esprit et de corps? Les systèmes *complets* de morale seront donc ceux qui considèrent l'homme tout entier, c'est-à-dire l'esprit, le corps et l'union de ces deux substances : les systèmes *incomplets* sont ceux qui n'envisagent dans l'homme qu'une partie; les uns et les autres peuvent encore se diviser en philosophie de l'*être raisonnable* et en philosophie de la *brute,* selon qu'ils donnent la prépondérance à la raison ou au corps. On verrait ainsi que les systèmes *complets de l'être raisonnable* réunissent tous les avantages, quel que soit du reste le point de vue sous lequel on présente le premier principe; car le plus souvent les variations se réduisent à quelques petites nuances dans la manière de considérer la fin propre de l'action humaine. Ainsi, on rapprocherait facilement les systèmes complets qui découlent de l'amour du *bien,* de la *fin,* de la *vertu,* de l'*ordre,* de la *félicité spirituelle,* de *Dieu,* etc. (102, 258 et ailleurs). Les systèmes incomplets qui n'envisagent que l'être raisonnable, paraîtront défectueux sans toutefois être honteux; ils seraient donc tolérables. Les systèmes qui assujétissent la raison humaine aux plaisirs sensuels, ou à l'intérêt matériel, où à la seule sensibilité, ou à d'autres biens semblables, seraient relégués dans la classe des systèmes propres à la brute. Car, si on enlève à la raison son empire, il ne reste plus dans l'homme que la partie animale. La raison fournit alors à cette partie les moyens de devenir de plus en plus vicieuse, et l'homme se trouve être le plus hideux de tous les animaux. Si, par hasard, il lui arrive d'exercer encore quelque acte qui soit honnête en lui-même, il ressemblera au lion d'Androclès qui fut reconnaissant par sensibilité et à tant d'animaux qui le sont par intérêt.

X

Passages de quelques philosophes anciens qui placent le bonheur dans la contemplation.

Cette vérité de la *vision béatifique* a été indiquée, pour autant qu'elle est accessible aux seules lumières naturelles, par Aristote (liv. X de sa *Morale*), et par Cicéron (*De finib.*, lib. VI, c. 19). Platon la développe aussi dans son *Phédon* et au liv. VI de sa *République,* comme le soutient le cardinal Bessarion dans son ouvrage *Contra calumniatores Platonis,* (l. I, c. 7). Enfin, on la trouve dans la dissertation de Maxime de Tyr, intitulée : *Du beau connu en lui-même.* Stobée (disc. 11) rapporte une parole de Pythagore qui fait à notre sujet : celui-ci interrogé comment l'homme pouvait se rendre semblable à Dieu, répondit : « *en contemplant la vérité* » (voyez S. Aug., *de Civit.* lib. VIII, c. 8, et *epist.* 118, al. 56, n. 17). Pour ne pas m'étendre trop longuement, je me contenterai de citer l'autorité d'Aristote. Ce philosophe établit, à l'endroit indiqué plus haut, que la perfection de la jouissance dépend de la perfection de la faculté et de celle de l'objet. Au ch. 7, il montre que la béatitude doit consister dans un acte; « or, ajoute-t-il, l'acte de l'intelligence étant la contemplation, et l'intelligence étant de toutes nos facultés la plus parfaite, c'est dans la contemplation surtout, qu'on trouvera cette existence heureuse qui ne laisse rien à désirer hors d'elle.... Voilà donc une vraie existence, la seule existence qu'on peut

aimer pour elle-même, car elle n'est que contemplation (*a*). » — Socrate, dans le *Phédon* s'exprime à peu près de la même manière : « Tant que nous serons chargés de ce corps, dit-il,... nous n'obtiendrons jamais suffisamment ce que nous désirons;... mais purs et délivrés des illusions des sens, nous connaîtrons par nous-mêmes la parfaite pureté, qui n'est, sans doute, que la vérité elle-même (*b*). » Le *nirvana*, ou l'extase finale, à laquelle les prétendus sages de l'Inde aspirent follement dès cette vie même, cette contemplation du Vrai sans illusion (*maia*), dans laquelle ils placent le bonheur suprême, n'est-elle pas un témoignage évident que pour eux aussi ce bonheur est un acte de l'intelligence percevant le Vrai?

XI

Remarque sur une théorie de M. Damiron.

Les brutes, à proprement parler, n'ont pas de *mœurs;* l'appétit, la passion, l'habitude les déterminent. Il est donc peu philosophique, pour ne pas dire ridicule, d'imaginer, comme le fait M. Damiron, un précepte moral obligeant l'homme *en conscience* d'étudier les mœurs du cheval, de l'âne, du bœuf, du chien, et de prendre soin de leur *éducation.* (*Morale,* t. I, p. 132.)

XII

De la justice d'après Romagnosi.

Nous ne pouvons comprendre comment Romagnosi, qui est d'ailleurs doué d'une rare pénétration, a eu le courage d'écrire les paroles suivantes : (§ 149 *Introduzione*) » *Un homme qui pendant toute sa vie n'aurait de pensées et d'affections que pour le mal, mais qui agirait d'après l'ordre, ne devrait pas être appelé injuste : il serait au contraire juste de toute manière.* » Cependant le titre du paragraphe portait : *Qualités morales des affections et des actes intérieurs.* Une doctrine si révoltante et qui fait ouvertement l'éloge de l'hypocrisie, semble découler du principe établi par l'auteur : « Le droit naturel fait abstraction de la vie future. » (Voy. la note VIII.) Ce principe est aujourd'hui assez généralement adopté par les auteurs rationalistes qui écrivent sur le droit naturel, comme on peut le voir dans Stahl : *Histoire de la philosophie du droit.* Chez eux l'idée de Dieu disparaît de plus en plus dans la théorie du droit, et Kant déclare nettement que *la raison est la cause de l'Ethos* (*c*). Ils admettent en conséquence que le droit doit se borner à l'extérieur, et laisser l'intérieur dans le domaine de la conscience individuelle et de la morale. C'est apparemment d'après cette idée que Romagnosi appelle *juste,* l'homme qui s'acquitte de l'action extérieure. Voici en effet le raisonnement sur lequel il appuie sa proposition : — La perfection du genre humain s'obtient par les seuls actes extérieurs; or, la moralité de l'action de l'homme consiste à concourir à cette perfection; la moralité consiste donc dans l'acte

(*a*) Arist., Eth. X, 7. ἥτε λεγομένη αὐτάρκεια περί τὴν θεωρητικὴν μάλις ἂν εἴη· — δόξετε δ'ἂν αὐτὴ μόνη δι' αὐτήν ἀγαπᾶσθαι· οὐδὲν γὰρ ἀπ' αὐτῆς γίνεται παρὰ τὸ θεωρῆσαι.

(*b*) Platon, *Phèdre.* ἕως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν, οὐ μήποτε κτησώμεθα ἱκανῶς οὗ ἐπιθυμοῦμεν — καί οὕτω μεν καθαροί ἀπαλλαττόμενοι τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης — γνωσόμεθα δι' ἡμῶν αὐτῶν πᾶν τό είλικρινές· τοῦτο δ' ἔστιν ἴσως τό ἀληθές.

(*c*) Stahl, *Hist. de la Philos. du droit*, p. 126.

extérieur. — La *mineure* est fausse, et l'application de cette doctrine est faite pour épouvanter tout cœur honnête. Si nous en croyons Romagnosi, le genre humain a eu tort jusqu'à présent d'attacher plus de prix à la bonne volonté des hommes qu'à leurs œuvres, à leurs sentiments qu'à leurs qualités : *les lois naturelles ne s'obvervent jamais par la seule pensée et par la seule volonté.* Estimer et aimer les autres n'est donc point un devoir naturel pour l'homme. Qu'un fils désire la mort de son père, il n'en sera pas moins excellent fils, pourvu toutefois que, dans la crainte d'être puni ou déshérité, il continue à rendre toutes sortes de bons offices à l'auteur de ses jours. Bienfaiteurs, amis, parents, époux, cette doctrine est des plus consolantes pour vous ; vous venez d'apprendre à quelle reconnaissance sont obligés ceux dont vous faites l'objet de vos soins et de votre sollicitude. Si vous témoignez de l'amitié à certains animaux, si vous leur donnez un morceau de pain, la nature les porte à vous rendre en retour une sorte d'affection à leur manière. Si vous aimez un homme, si vous lui faites du bien, la nature l'oblige à devenir une machine à votre disposition ; mais, sachez-le bien, un retour d'affection envers vous, la nature ne peut l'exiger de lui en aucune manière ! Etes-vous satisfaits ? — Telles sont les idées *philosophiques* de Romagnosi ; elles sont très-propres à réconcilier les esprits les plus prévenus avec cette *théologie catholique* qui est descendue du Ciel et qui, par la bouche d'Innocent XI, a condamné précisément la désolante doctrine que nous réfutons ici (*a*). La théorie catholique défend de désirer le mal ou même de s'y complaire ; elle établit ainsi l'harmonie entre l'acte extérieur de l'homme et son acte intérieur, afin que l'homme soit *un* dans son action, comme il est *un* dans son être.

XIII

De la liberté d'après Romagnosi et Gall.

L'idée que Romagnosi nous donne de la liberté des êtres raisonnables (*Introduzione*, p. 2, ch. 1. § 115) est fort exacte. Cet auteur assigne pour cause à la liberté, *l'intelligence actuelle ;* par le mot *actuelle* il veut sans doute rappeler cette théorie erronée qui assimile en quelque sorte à la brute l'homme vivant hors de la société civile. (Ibid., § 136.) Romagnosi paraît confondre, comme les sensualistes, la volonté avec la *faculté sensitive*. Il définit la liberté *cette activité de l'être intelligent qui fait que, dans ses actes, il est exempt de toute entrave;* il aurait dû ajouter : et de *toute nécessité intrinsèque*. Sans cela, on pourrait dire que l'être moral est *libre* dans sa tendance au bonheur. Et cependant qui ne sent en soi l'impossibilité de ne pas tendre au bonheur ? Or, un acte qu'on ne peut omettre, sera-t-il appelé libre, d'après la signification qu'a vulgairement le mot *libre* lorsqu'il est appliqué, *dans un sens moral*, à un être *intelligent?* Confondre les actes volontaires et spontanés avec les actes libres, c'est le malheureux sophisme des fatalistes, en tête desquels Bergier place Collins que tant d'autres auteurs ont copié depuis. (V. Bergier. *Traité de la Relig.*, t. III, c. 6, art. 2, § IX et suivants).

Gall nous donne une idée encore plus fausse de la liberté (*b*). D'après lui, être libre et agir sans motif, c'est une seule et même chose. Conséquemment à ce principe, il soutient que, si l'action de l'homme n'était pas déterminée par son organisme, l'homme agirait sans cause, et qu'il serait impossible à qui que ce soit de faire des conjectures sur les actions futures des autres. Ces deux objections sont dénuées de tout fondement. Autre chose est agir sans motif, autre chose agir par un motif qui n'impose point de nécessité. L'organisme peut causer des penchants, mais il ne peut imposer de nécessité. Les pen-

(*a*) Propositions 10, 13, 14 et 15, condamnées par Innocent XI, 2 mars 1679.

(*b*) *Fonctions du cerveau*, t. I, pag. 269 et suivantes.

chants engagent l'homme à agir : voilà pourquoi nous pouvons prévoir, en quelque manière, les effets de la volonté : mais la liberté peut réagir contre ces penchants : voilà pourquoi nos conjectures sont toujours incertaines. De l'influence de l'organisme, l'auteur ne pouvait donc conclure autre chose, sinon que l'homme éprouve certains penchants pour le bien ou pour le mal. Mais en affirmant que ces attraits forment la *détermination* de l'homme, et qu'ils finissent par l'emporter (*a*), il affirme que toute la différence entre l'homme et la brute consiste dans la complication de ces penchants et dans leur noblesse (*b*). Or, cette complication ne fait pas que l'homme soit libre. Une force matérielle, résultant de mille machines, agit par nécessité aussi bien que la force qui provient du choc le plus simple. Le reproche de fatalisme que les adversaires de Gall lui ont adressé n'est donc pas sans fondement; les paroles par lesquelles cet auteur s'efforce (*c*), de temps en temps, de faire revivre la liberté qu'il vient de détruire, prouvent seulement la bonté de ses intentions, mais non la bonté de sa doctrine.

XIV

Différence qu'il y a entre une objection insoluble et une question insoluble.

Burlamacchi fait à ce propos une observation importante que nous devons mentionner ici (*d*). Il y a une grande différence entre une *question insoluble* par rapport à une vérité quelconque et une *objection insoluble* contre une doctrine. Une *objection insoluble* est censée démontrer que les termes d'une proposition sont opposés et s'excluent. Celui qui démontre que la matière ne peut *penser* parce qu'elle est *inerte*, oppose une objection insoluble à la théorie du matérialisme : car il démontre qu'une telle théorie se compose de termes contradictoires, *inertie-active*. Une *question* est *insoluble* quand elle essaie de combiner deux vérités, dont on ne voit pas la liaison et l'accord. Une *objection* insoluble vient de l'idée claire qu'on a de l'opposition qui existe entre les termes d'une proposition ; une *question* insoluble vient de ce qu'on ignore le rapport des termes. Une objection insoluble est une attaque directe et positive, et si on ne la résout pas, elle doit triompher; une question insoluble est un coup de bâton porté par un aveugle, qui donne des coups en l'air sans savoir où il frappe; la première démontre qu'une doctrine est fausse; la seconde prouve seulement notre ignorance, et de ce nombre sont, le plus souvent, les difficultés qu'on se propose en comparant entr'elles deux vérités évidentes isolément; telles sont, par exemple, la *liberté humaine* et la *prescience divine*.

XV

Réfutation des idées de M. Damiron sur la liberté humaine.

Système de M. Damiron. — Dans ses objections contre la liberté humaine, non-seulement M. Damiron fait voir qu'il a mal compris la nature de la *prescience* divine et de la

(*a*) *Fonctions du cerveau*, pag. 981.

(*b*) Ibid., pag. 283.

(*c*) Ibid., pag. 286. « Il veut et il fait tout le contraire de ce que ses penchants lui commandent. »

(*d*) V. son *Droit naturel*, p. I, ch. 2, § XI, not. 1.

nécessité, mais il établit un système rempli de contradictions et qui logiquement le conduirait à nier une des deux vérités qu'il veut concilier. Son système peut se réduire aux propositions suivantes :

1° La liberté de l'homme cesse là où commence la prescience divine;

2° Il y a dans la vie de l'homme, ainsi que dans la vie des sociétés, certains moments, certaines *époques fatales*, pendant lesquelles on n'est pas libre;

3° Ces époques tombent sous la prescience divine;

4° Dans tous les autres cas, les hommes agissent indépendamment de la prescience divine, et Dieu prend successivement ses résolutions d'après leurs actions;

5° C'est du destin que dépendent le jour et le lieu de notre naissance, notre famille, notre position, notre caractère, notre fortune. Le reste, à l'exception des *époques fatales*, dépend entièrement de notre liberté, et échappe par conséquent à la prescience divine.

Contradictions de ce système. — Dans ce système : 1° il faut admettre une suite continuelle de changements dans l'être nécessaire, un dérangement continuel dans ses desseins, vu que, pour les former, cet être doit continuellement dépendre de ses créatures. Or, un être à la fois *nécessaire et changeant* est une contradiction.

2° La prophétie devient impossible : et cependant la prophétie est un fait dont la possibilité, au moins, a été généralement admise par tous les peuples, et dont l'existence est attestée par l'histoire avec les caractères d'une authenticité réelle. La raison et les faits obligent donc M. Damiron à supprimer la liberté, s'il ne peut la concilier avec la prescience divine.

3° D'autre part, si, comme le prétend M. Damiron, la naissance et la condition de l'homme sont enchaînées par la prescience divine, toutes les causes qui exercent quelque influence sur la naissance ou sur la condition doivent aussi agir par une force nécessaire. Sans cela, d'après l'auteur lui-même, la prescience divine pourrait se tromper. Or, combien de causes morales ne concourent pas à la naissance et à la condition de chaque homme! La volonté des parents quand ils contractent leur union, quand ils travaillent à préserver de tout danger l'enfant qui doit naître; la volonté de tous ceux qui pourraient ôter la vie aux parents, etc., toutes ces causes cessent d'être des causes libres, vu que la naissance est nécessaire. Ne pourrait-il pas arriver que, le jour fixé pour la *naissance*, les parents fussent mis à mort? La prescience divine, telle que M. Damiron l'a imaginée, se trouverait alors désappointée dans ses calculs? Quant à la *condition* d'un homme, de combien de volontés ne dépend-elle pas? La condition de l'homme est l'ensemble de ses rapports avec tous les êtres qui l'environnent. La prescience divine m'a-t-elle voulu riche, savant, dans telle ville, hors de tel état, etc.? Elle a donc imposé à tel bienfaiteur la nécessité de m'enrichir, à tel professeur la nécessité de m'instruire, à ceux-ci la nécessité de m'incorporer dans leur société, à ceux-là la nécessité de me faciliter un changement d'état, etc. Que de *nécessités* dans ces volontés des hommes! — Au milieu de ces entraves et de tant d'autres que M. Damiron a violemment renfermées dans ses *époques fatales*, quelle place reste encore à la liberté? Quelle valeur pouvons-nous encore attribuer à la voix du sens intime qui sans cesse nous proclame libres, alors même que M. Damiron nous fait esclaves du destin? Quand est-ce que cette voix intérieure nous éclaire? Quand est-ce qu'elle nous trompe? Qui pourra le déterminer?

4° Dieu n'ayant pas daigné nous manifester quelles sont les *époques fatales* pour chaque homme en particulier, il n'y a ni loi, ni châtiment, ni louange, ni blâme, qui puisse être considéré comme juste; commander à celui qui ne peut obéir, et le punir s'il manque au commandement, c'est le comble de l'injustice et de l'absurdité. M. Damiron condamne donc la justice humaine ou à une inaction perpétuelle ou à des injustice sans nombre.

5° Quant aux *époques fatales* de la société, qui peut dire combien de libertés elles doivent enchaîner pour de longues années peut-être? L'unité sociale n'a point une volonté sociale distincte des volontés particulières; elle agit avec ensemble par les volontés parti-

culières des individus. Pendant ces *époques*, celles-ci demeureront continuellement sous l'empire de la nécessité.

Ces conséquences et une foule d'autres qu'on pourrait tirer du système de M. Damiron, en montrent la fausseté de la manière la plus évidente. En admettant et en niant tour à tour la *prescience* et la *liberté*, cet auteur tombe dans toutes les absurdités du *fatalisme* et de l'*athéisme*, doctrines que lui-même réprouve ailleurs. Et d'où vient ce dédale de contradictions? De ce que M. Damiron ne comprend pas *comment* Dieu peut *prévoir* une action s'il ne l'a pas *prédéterminée*. Mais M. Damiron comprend-il mieux *comment* Dieu nous donne une *existence* qui est *à nous* et que cependant *il soutient?* Comprend-il *comment* Dieu forme en nous l'intelligence, la volonté, la force? *comment* il transforme les substances? *comment* il communique le mouvement? *comment* il transmet la pensée au moyen de la parole? Or, si dans tous ces phénomènes nous admettons le *fait* sans comprendre le *comment*, pourquoi voudrions-nous nier le seul *phénomène* de la liberté, si évident d'ailleurs au sens intime, par cette unique raison que nous n'en comprenons pas le *mode?*

XVI

La liberté n'agit pas sans motif, contrairement à l'opinion de Gall.

Gall énonce une vérité sans trop la comprendre, lorsqu'il écrit, quoique dans un autre sens : « Cette liberté ne serait qu'une faculté contradictoire en elle-même, puisqu'elle ferait agir raisonnablement ou déraisonnablement, justement ou injustement, bien ou mal enfin, mais toujours sans motif. » (T. I, p. 263.) Rien n'est plus vrai : si la liberté était une *faculté*, elle serait un être contradictoire : car elle serait une *tendance à ne pas tendre* : une *tendance*, parce qu'elle serait une faculté (23) ; *à ne pas tendre*, parce qu'elle serait *liberté*. Mais la contradiction cesse, si l'on ne voit dans le libre arbitre qu'une propriété de la volonté à l'égard des biens limités. Car la volonté a pour objet propre le bien infini : elle est donc une véritable tendance : la propriété d'être libre à l'égard des biens limités est en elle une conséquence essentielle de son expansion illimitée (51). Loin donc qu'il y ait contradiction dans une volonté libre, il y en aurait, au contraire, dans une volonté non-libre. Mais si la volonté est libre, il ne s'ensuit pas cependant qu'elle agisse *toujours sans motif*. — Le bien, voilà son motif. Mais si le bien n'est pas illimité, il n'est pas capable de lui imprimer un mouvement nécessaire. Si la volonté n'y ajoute point sa détermination propre, elle en recevra un choc, mais ne sera pas mise en mouvement : c'est ainsi qu'un rocher battu par les flots reste immobile, à moins qu'il ne se trouve disposé par lui-même à perdre l'équilibre ou à tomber.

XVI*

De la liberté dans les jugements pratiques.

On doit faire attention que M. Cousin parle des actes de l'intelligence qui précèdent la libre détermination. Mais ce dernier acte, cette détermination finale dans laquelle consiste l'essence du choix, appartient-elle entièrement à la volonté seule? L'analyse du philosophe français semblerait devoir aboutir à cette conclusion. Mais quiconque pénètrera un peu plus à fond dans la nature des actes humains, trouvera, sans aucun doute, que la libre détermination, précisément parce qu'elle est un acte humain, est à la fois

l'œuvre de la volonté et de la raison. La libre détermination ne serait pas intrinsèquement un *acte humain,* si elle ne renfermait intrinsèquement aucun élément de raison. Car la *forme propre* qui rend *humain* un acte quelconque, c'est la raison : sans elle, l'acte serait un acte de l'homme, il ne serait point un *acte humain.* La raison, il est vrai, ne prononce pas ici le mot *il convient* d'une manière purement spéculative, comme elle le fait d'abord en comparant spéculativement l'objet à choisir et l'objet final du bonheur. Dans le cas qui nous occupe, se bornant aux circonstances actuelles du moment présent, la raison prononce qu'*en pratique,* du moins pour le moment, c'est un *bien* pour la volonté de suivre tel ou tel parti, par exemple : de seconder tel penchant qui est mauvais d'ailleurs. La volonté, en effet, ne pourrait jamais se déterminer à suivre ce penchant, si la raison ne le lui présentait d'abord sous une apparence, sous un rapport de bien. Ainsi donc, même dans l'acte de l'élection, au mouvement de la volonté se mêle un jugement pratique, qui ne peut en aucune manière être appelé nécessaire.

XVII

Défi que Bergier adresse aux fatalistes.

Bergier propose aux fatalistes une gageure assez plaisante : — Vous dites que tout ce que je fais est nécessaire, que rien de tout cela n'est en mon pouvoir. Voulez-vous gager un écu que dans une heure je m'asseierai? Si je ne suis pas maître de moi-même, le pari est égal : il y a des chances pour moi, il y en a pour vous. Quel fataliste voudra accepter le pari ? qu'il soit bien sûr que je lui ferai perdre son argent.

XVIII

Sur la liberté divine.

Pour mieux nous expliquer, il est bon de prévenir tout d'abord une objection qui peut se présenter. Quelques-uns croient peut-être que, dans notre système, la liberté suppose une certaine imperfection dans la volonté, comme la raison suppose une imperfection dans l'entendement, et que, par conséquent, il n'y a pas en Dieu de liberté de choix, comme il n'y a pas en lui succession de raisonnement : mais cette objection pèche par plusieurs endroits. 1° La raison pour laquelle le raisonnement suppose une certaine imperfection, c'est que le raisonnement suppose un progrès successif dans la connaissance : cette imperfection est aussi partagée par la volonté qui *délibère en doutant.* Or, cette double imperfection existe réellement dans l'homme, mais elle n'est pas en Dieu.

2° La perfection de la raison consiste proprement à saisir la liaison entre un principe et sa conséquence ; la perfection de la liberté consiste proprement à atteindre une fin sans y être déterminé par aucun moyen. Or, ces deux perfections sont excellemment en Dieu d'une manière infinie.

3° Dans l'ordre spéculatif, toutes les conséquences sont nécessairement renfermées dans leurs prémisses : ne pas les y apercevoir n'est qu'une faiblesse d'esprit. Dans l'ordre pratique, au contraire, tous les moyens ne sont pas nécessaires à la fin : ainsi, ne pas les employer tous, ne dénote ni faiblesse de volonté, ni manque de pouvoir. Ces considérations feront comprendre la solution de la difficulté proposée. Il est tellement faux que

la raison soit une imperfection, qu'elle constitue une seule et même faculté avec l'intelligence, comme la liberté le fait avec la volonté. Ainsi, *premièrement,* la prémisse de la difficulté devrait dire : comme la succession dans le raisonnement suppose une imperfection de l'intelligence, de même la succession dans le choix suppose une imperfection de la volonté : ce qui est vrai. *Deuxièmement :* la conscience devrait dire — comme la succession intrinsèque au raisonnement n'est pas en Dieu, la *succession du choix* n'y sera pas non plus : ce qui n'est pas moins vrai. *Troisièmement :* Dieu est la raison souveraine, parce qu'il embrasse sans aucun raisonnement les rapports de toutes les vérités : il est la liberté souveraine, parce que, sans aucun moyen, il obtient son bien propre : et s'il emploie quelque moyen, c'est uniquement par le choix de sa volonté. L'homme a une raison limitée, parce qu'il embrasse la liaison des vérités d'une manière limitée et successive; il a une liberté limitée, parce qu'il n'arrive à son bien qu'à l'aide de moyens, que le nombre de ces moyens est limité, et que le choix en est douteux. — On pourra lire sur ce point avec beaucoup d'intérêt un article des *Ephémérides siciliennes* (pag. 23, n. 70, janvier 1840) où M. le professeur Mancino examine l'opinion de M. Cousin par rapport à la liberté divine.

XIX

Matérialisme de Gall.

Nous ne pouvons guère prononcer ce mot, *organe du sens moral,* sans que notre pensée ne se reporte aussitôt sur le célèbre physiologue et sur ce qu'il appelle l'*origine des qualités morales et des facultés intellectuelles,* (livre I, de son ouvrage sur les *fonctions du cerveau*). Gall s'efforce en vain de repousser l'accusation de matérialisme (*a*), ainsi que celle de fatalisme qui est la conséquence de la première. S'il s'était borné à établir la nécessité des organes comme moyens de sensation et comme une condition essentielle à l'exercice de l'intelligence et de la moralité, nous pourrions admettre que l'accusation de matérialisme serait imméritée. Mais celui qui dit que *les facultés spirituelles n'agissent que par le moyen de la matière,* laisse entendre qu'elles ne pourraient agir autrement. En outre, celui qui fait consister la liberté de l'homme dans la *détermination* de ses actes par des moyens multiples, doit être considéré comme concentrant dans la matière l'homme tout entier. « Les facultés, dit-il, sont distinctes de l'organisme. » Fort bien : mais si elles en dépendent *toutes,* l'homme n'a donc aucune opération, aucun être qui ne soit matériel. Gall semble ainsi réduire à une seule toutes les erreurs du matérialisme : celle de ne rien reconnaître en dehors de la *matière.* Mais comme il admet de plus l'existence de certaines *facultés,* il se croit ainsi à l'abri de l'inculpation de matérialisme. Or, on peut être matérialiste et reconnaître néanmoins des forces, des facultés : personne aujourd'hui n'est assez peu avisé pour ne voir dans l'univers que de la pure matière ; seulement un matérialiste considère les forces comme tellement dépendantes de la matière dans leur action, que, sans la matière, elles ne peuvent absolument rien; c'est ainsi que, sans la matière, il ne reste rien de l'attraction, rien de la force végétative, etc.; et voilà de quelle manière Gall paraît envisager l'âme humaine. D'où il suivrait que l'immortalité de notre âme n'est pas plus susceptible de démonstration que ne l'est l'immortalité de la végétation ou de la cohésion, forces qui disparaissent du moment que la matière dans laquelle elles subsistent, les abandonne. Quoi qu'il en soit des intentions du physiologue, son système est certainement entaché de matérialisme; quant à l'accusation de fatalisme, voyez la note XIII.

(*a*) *Fonctions du cerveau,* t. I, p. 231 et suiv.

XX

Remarque sur le principe du devoir.

La nécessité du devoir, mal conçue par Romagnosi, est une de ces erreurs fondamentales qui ont vicié toute sa théorie du *Droit public*. Il base exclusivement ce droit sur la tendance nécessaire de l'homme vers le plaisir ou la douleur (§ 77), et sur la nécessité de la vie sociale pour arriver à la jouissance et au bonheur (§ 415 et ailleurs). Je ne veux pas entreprendre ici de réfuter les pernicieuses conséquences de ce principe ; je me contenterai d'une seule observation : si l'on refuse d'accorder à Romagnosi que la vie sociale et le plaisir sont nécessaires au bonheur, sa théorie croule par la base. Or, d'après tout ce que nous avons dit jusqu'ici du bonheur et de la perfection de l'homme, il nous paraît évident que le bonheur n'exige, par une nécessité absolue, ni le plaisir, ni la vie sociale, quoique ces deux choses soient un moyen très-efficace de parvenir au bonheur.

XXI

Même sujet.

Nous avons parlé ailleurs (63 et suiv.) de l'idée d'obligation que présente Romagnosi. Burlamacchi a traité le même sujet en trois endroits différents : dans la 1re partie du *droit naturel*, ch. VI et IX ; dans la 2me partie, ch. VII. C'est dans ce dernier chapitre surtout, qu'il prétend établir le premier principe de toute obligation. Il a recours à la *nécessité finale* (§ VI) ; et il établit que toute règle est obligatoire, puisqu'elle est un moyen sûr d'arriver à une fin. Mais comme Burlamacchi n'établit pas la nécessité de cette fin, l'obligation dont il parle demeure purement hypothétique. Elle peut être énoncée ainsi : — *Si* vous voulez votre conservation, *il est nécessaire*, etc. Cette notion de l'*obligation* est absolument incomplète ; c'est l'obligation qu'imposent les règles de la grammaire ou de tout autre art quelconque : dans tout art, celui qui veut *telle fin*, doit employer *tel moyen*. Il est vrai que se conserver et s'améliorer est un devoir, mais ce n'est pas le principe de tout autre devoir, surtout dans la théorie de Burlamacchi qui confond le bonheur avec le plaisir (part. I, c. 2, § 1).

Au § 10, Burlamacchi se fait l'objection suivante : — Personne ne peut s'obliger soi-même ; or la raison n'est qu'un attribut de l'homme : donc elle ne peut obliger l'homme. — L'objection serait tombée d'elle-même, si Burlamacchi avait d'abord convenablement établi la théorie de l'obligation. Il lui aurait suffi de constater que l'homme n'est pas obligé par sa raison toute seule, mais par la loi éternelle que sa raison lui fait connaître. Burlamacchi entre ici dans un labyrinthe où il ne fait que tourner autour de la question, laissant subsister la difficulté tout entière. Il en est de même du § 11 où il se propose une seconde difficulté, qu'il ne résout pas mieux que la première (*a*).

(*a*) Voici cette seconde objection. — Il n'est pas d'obligation sans un supérieur qui oblige : si l'homme est obligé par sa seule raison, il n'a pas de supérieur qui l'oblige. Il fallait faire à cette objection la même réponse qu'à la première. Mais l'auteur, entre autres réponses qui ne décident rien, rétorque cet argument : si l'homme n'est pas obligé par sa raison d'obéir à son supérieur, aucun supérieur ne pourra l'obliger. L'analyse la plus superficielle suffit pour montrer ce qu'il y a de faible et d'équivoque, soit dans l'objection, soit dans la rétorsion. On ne comprend, ni dans l'une ni dans l'autre, s'il est question d'un supérieur créé ou incréé, si la raison forme l'obligation ou si elle ne fait que la manifester. Eclaircissons ces points. Rien ne

Ensuite (au § 13, 2) Burlamacchi enseigne que l'homme est également lié par la volonté de Dieu ; mais si on lui en demande la raison, que pourra-t-il répondre ? Dira-t-il que l'homme est dans une dépendance nécessaire par rapport au Créateur ? Mais pourquoi ? Qui l'oblige à dépendre du Créateur ? Je trouve au ch. 9 de la première partie (§ 6), qu'être créateur ne suffit pas pour produire une telle obligation : que (§ 8 et 9) le véritable fondement de la souveraineté est la *puissance*, la *sagesse* et la *bonté*. Mais ici encore la théorie de cet auteur vacille ; car son principe conduit à deux conséquences extrêmement fausses : la première, que quiconque me surpasse dans ces trois qualités est mon supérieur ; la seconde, qu'un supérieur perd ses droits aussitôt qu'il perd quelqu'une des susdites qualités.

Ces quelques remarques suffiront pour montrer le peu de profondeur de ce juriste en fait de théories philosophiques, en même temps que le danger de ses doctrines.

Les idées que Wolf et Helvetius ont émises sur le devoir ont été savamment critiquées par M. le professeur Galluppi (*a*). Ce philosophe ramène d'abord les théories de ces deux écrivains à la morale de l'intérêt ; puis il les réfute.

M. Ancillon, au rapport de M. Galuppi qui le cite, définit le *devoir : — La volonté générale du genre humain.* — A vrai dire, cette définition me paraît plutôt historique que philosophique. Une définition philosophique doit m'expliquer *ce qu'est* la chose définie, et non me dire *où elle se trouve.* Or, la définition de M. Ancillon, prise dans son sens le plus acceptable, me fait connaître que je trouverai tous les hommes d'accord sur ce qui est un vrai devoir, mais elle ne me dit point *ce que c'est que le devoir.* J'ai dit : prise dans son sens le plus acceptable ; — car si on la considérait comme une véritable définition : « La volonté humaine est la cause qui constitue le dev ir, » on tomberait dans l'erreur de Rousseau, qui attribue au peuple une liberté absolue pour créer des lois, et bientôt on devrait, avec Hobbes, accorder au prince le droit de créer la morale.

Le principe du devoir qu'établit Kant et qu'expose aussi M. Galluppi, n'est pas moins malheureux. M'ordonner d'*agir de telle sorte que la maxime d'après laquelle je me règle puisse régler le genre humain,* c'est me dire d'agir en homme ; c'est ne me rien dire. Car ce principe ne me fait connaître ni *ce qu'est le devoir,* ni *quels sont mes devoirs.* Quel sera donc le moyen de connaître les devoirs du genre humain, et d'y chercher ma règle de conduite ?

XXII

Même sujet.

Comme nous nous sommes efforcé dans le corps de l'ouvrage d'établir nettement notre doctrine, nous ne ferons ici que citer les principaux systèmes contraires à notre théorie, en constatant leurs parties faibles. 1° D'après Burlamacchi, Finetti, Droz, etc., la recherche du principe du devoir est inutile ; il suffit que la morale soit juste. — Mais, de grâce, leur dirai-je, en quoi consistera donc l'utilité des principes scientifiques ? —

peut lier la volonté, si ce n'est le bien. Or la raison de l'homme n'est pas le bien ; elle ne fait que le manifester : donc la raison ne forme pas l'obligation, mais elle la fait connaître. Un supérieur créé ne possède pas la plénitude du bien : il ne saurait donc *par lui-même* obliger la volonté. Le Créateur possède le bien et peut en rattacher naturellement l'acquisition à certaines actions. Lui seul peut donc *par lui-même* obliger naturellement la volonté humaine, en montrant à l'homme, au moyen de sa raison, la connexion de telle et telle action avec le bien vers lequel l'homme aspire d'une manière irrésistible. Et si le Créateur fait connaître que sa volonté est qu'on obéisse à un homme, celui-ci pourra obliger les autres ; il le pourra, non *par lui-même,* mais en vertu du pouvoir qu'il a reçu du Créateur.

(*a*) *Philosophie Morale,* § 22 et suiv.

Sans connaître le premier principe on peut, diront-ils, connaître les principes secondaires. Sans doute : comme l'on peut être maçon sans connaître l'architecture, chanteur sans connaître la musique. Mais connaîtra-t-on la raison d'être du principe secondaire, si l'on ne connaît le premier principe? assurément non. Or, c'est précisément dans la liaison des conséquences avec le principe d'où elles découlent, que consiste la science. Si donc, on ne connaît point le premier principe, la science sera toujours imparfaite. La recherche de ce principe est donc utile, non pas précisément pour connaître les conséquences, mais pour les connaître *scientifiquement*.

2° Après avoir ainsi rejeté l'hypothèse d'un principe unique, Burlamacchi, Buddaeus, Finetti et d'autres, adoptent trois principes : — la *piété*, l'*amour de soi-même*, la *sociabilité*. Mais si ces trois principes n'envisagent pas un *bien*, expriment-ils des devoirs *naturels?* Evidemment non. Le devoir de faire le bien est donc un principe antérieur à ces trois obligations, et ce principe unique est tellement nécessaire, qu'il est admis implicitement par ceux-là mêmes qui le nient. Pourrait-on, en effet, appeler *une*, la loi naturelle qui ne serait pas subordonnée à un seul principe? Tout ordre suppose essentiellement *un* seul et même principe d'ordre. Si donc la série des préceptes naturels constitue l'*ordre* moral, elle doit avoir *un* seul et même principe. — Les vérités qui sont évidentes par elles-mêmes et servent de base à une démonstration, peuvent être en grand nombre, nous en convenons volontiers : mais pourquoi sont-elles évidentes, sinon parce qu'elles sont évidemment renfermées dans le premier principe? Pourquoi, par exemple, est-il évident que la piété est un devoir naturel, sinon parce qu'il est évident que la piété est le bien par rapport à Dieu?

3° D'après Hobbes, dont plusieurs suivent, à peu de chose près, les opinions sans le savoir, le premier principe est de garder la paix ou de faire la guerre pour obtenir la paix (*a*). Si c'était là le premier principe de la loi naturelle, nos devoirs envers Dieu et envers nous-mêmes seraient abolis.

4° La même remarque peut s'appliquer au système de Puffendorf et de quelques auteurs, qui ramènent toute la loi de nature à la *sociabilité*.

4° Thomasius et d'autres moralistes la réduisent à la conservation et au bonheur de la vie présente. C'est là en substance le système de Romagnosi. (Voir la note VIII.)

6° M. Cousin a senti quelle force il y a dans la démonstration qui prouve la nécessité d'un premier principe unique par la nature même de la volonté. Mais comme il n'a point cherché à s'expliquer ni ce qu'est la *nature*, ni ce qu'est la *volonté*, il a laissé sa théorie dans un état d'obscurité peu propre à satisfaire un philosophe. Voici la loi primitive de la morale que cet auteur établit. (*Histoire de la philosophie morale*, leçon I, pag. 386 et suivantes.) — « *Etre libre, reste libre.* » — Et pour prouver sa théorie, il se contente de nous dire : « *Comment la loi de l'homme ne serait-elle pas de suivre sa nature?* » Mais cette interrogation n'est pas une démonstration ; de plus, elle suppose que l'*homme* est *liberté* ou du moins que la liberté est la *nature* de l'homme; enfin, elle n'est pas en rapport avec la définition donnée par l'auteur : « L'homme est *une force libre.* » Quelle est, en effet, la nature de cette force? Si M. Cousin y avait fait attention, il aurait vu que cette force tend *nécessairement au bien*, et il en aurait tiré notre principe : « Etre qui tends vers le bien, tends donc vers le bien. »

7° D'autres philosophes admettent comme premier principe, certains axiomes plus ou moins indéterminés qui peuvent se réduire ou à notre système, ou au système de l'épicurisme : à notre système, si on les explique par rapport au *bien*, à l'*ordre*, à la *fin* de l'être *raisonnable* (258) ; au système de l'épicurisme, si on les explique par rapport à un bien *matériel*.

Quant à la théorie de M. le professeur Galluppi, nous en parlerons ailleurs [XXIX]. En attendant, la démonstration donnée dans le cours de notre ouvrage, ainsi que les obser-

(*a*) *De cive*, c. 2, § 2.

vations qui se trouvent au n. 2 de cette note, me paraissent propres à démontrer ce que nie l'illustre écrivain, que *les devoirs de l'homme peuvent se déduire tous d'un seul principe* (*logique*) *de connaissance* (*a*).

Je ne comprends pas, au reste, comment, après avoir nié cette unité de principe, M. Galluppi s'efforce avec tant d'art de déduire les devoirs de l'homme envers lui-même de ses devoirs envers les autres (*b*). C'est là s'étendre volontairement et sans aucune nécessité sur le lit de Procuste; car rien n'empêche que celui qui admet deux principes n'en admette trois, quatre, cent, s'il le faut.

D'autre part, prétendre que l'homme n'est obligé de chercher son propre bonheur que pour aider les autres, c'est tomber dans une contradiction réelle et demander l'impossible. C'est demander l'impossible : car il est impossible que l'homme ait pour les autres un plus grand amour que pour lui-même : c'est tomber dans une contradiction réelle : car il s'ensuivrait que je suis et ne suis pas obligé de chercher le bonheur d'autrui. En effet, pourquoi suis-je obligé de chercher le bonheur des autres? Parce que, répond l'auteur, ce sont mes semblables (*c*). Mais s'ils sont mes semblables, je leur dois tout ce que je dois à moi-même : si donc je ne suis pas obligé de chercher mon bonheur, comment serai-je obligé de chercher le bonheur d'autrui?

Mais d'où vient que pour prouver les devoirs de l'homme, M. Galluppi a recours à ce motif impossible, contradictoire et dont le sens commun nous manifeste la fausseté? C'est qu'il admet deux premiers principes, et qu'il a établi avec Kant, que là où il y a intérêt propre, il ne peut y avoir vertu (*d*).

XXIII

Le premier principe d'une science est une application de la définition de l'objet propre de cette science.

C'est ce qu'on peut voir dans toute science réduite à des principes exacts : l'objet de la métaphysique est l'*être;* son premier principe se formule ainsi : l'être est. — L'objet des mathématiques est la quantité, et son premier principe est la constance inaltérable de la quantité : *æqualibus æqualia.* — Le premier principe de la géométrie est la définition de la ligne droite, qui est le premier élément de la quantité continue, et ainsi des autres sciences. C'est pour cette même raison, qu'à proprement parler, le principe suprême de chaque science se trouve dans la métaphysique : car toute science étudie l'*être* de quelque chose, et l'*être* est l'objet propre de la métaphysique.

XXIV

Dans quel sens la loi naturelle est connue par la raison.

Loin de nous la pensée d'affirmer que la raison humaine connaît de fait et par ses seules forces toute la loi naturelle. Nous montrons dans le chapitre IX, combien le don

(*a*) *Phil. morale*, § XXXVI, pag. 157.

(*b*) *Phil. morale*, § LXIV, pag. 294.

(*c*) *Phil. morale*, § XXXI, p. 128. « *Regarde constamment et sans exception tout homme comme un autre toi-même.* »

(*d*) *Phil. morale*, § CLIV. « *Cette prudence ne devient vertu que lorsqu'elle a le bien d'autrui pour but final.* »

de la révélation a été nécessaire à la raison humaine : c'est précisément à cause du besoin qu'elle avait d'un tel don, que, dès l'origine, elle l'a reçu de son Créateur, comme l'ont démontré à l'évidence, un grand nombre de savants controversistes.

Mais, dira-t-on, pourquoi nous enseigner le droit *naturel,* si le raisonnement *naturel* ne peut arriver à le connaître? — Souvent on confond les deux propositions : — *le droit naturel peut être démontré par la seule raison* — et — *le droit naturel peut être connu par la seule raison :* — propositions en réalité bien différentes : il est parfois beaucoup plus difficile de trouver une vérité, que de la démontrer. Un géomètre connaît-il une vérité pratiquement, par expérience? sa raison s'en occupera avec tant de constance, qu'elle finira par trouver le moyen de la démontrer. C'est ainsi, qu'Archimède, en s'aidant de l'idée de son polygone, a étudié le rapport du diamètre à la circonférence. Mais, lorsque la vérité est inconnue ou douteuse, quelle difficulté n'y a-t-il pas à la découvrir, à s'en assurer par la seule raison? Nous ne saurions guère décider si une erreur provient du point de départ ou bien du raisonnement lui-même : si une objection est une vérité ou un sophisme. La tâche du philosophe n'est donc pas de trouver, par lui seul, toutes les vérités, mais plutôt d'étudier pour quelles raisons ces vérités sont nécessaires, et comment l'une découle de l'autre en vertu de la genèse intellectuelle. C'est en quoi la philosophie catholique a des obligations extrêmes à la révélation; elle doit à celle-ci d'avoir sur plusieurs points une certitude absolue, avant même d'en trouver la démonstration; ainsi, le reproche que M. Cousin adresse aux philosophes italiens, de ce qu'*ils sont encore dans les liens de la théologie* (*a*) est non-seulement peu respectueux, il est encore peu philosophique. Veut-il dire que les philosophes italiens empruntent aux faits révélés des principes pour démontrer les vérités philosophiques? ce serait se montrer calomniateur ou ignorant; or, M. Cousin n'est ni l'un ni l'autre. Veut-il dire que les philosophes italiens et catholiques commencent par croire en vertu de leur foi plusieurs vérités qu'ils rendent ensuite évidentes à l'aide de la raison? C'est le cas de tous les catholiques à commencer par ceux de la France : c'est même le cas de tous les philosophes qui ont d'abord cru aux sens, à l'autorité, etc., pour démontrer ensuite, par le raisonnement, ce qu'ils avaient d'abord cru. Le reproche de M. Cousin ne peut donc avoir que deux sens : ou M. Cousin affirme qu'on ne peut être à la fois catholique et philosophe ; et il contredit ainsi ce qu'il a lui-même écrit ailleurs au sujet de la philosophie scolastique (*b*); ou il prétend qu'on doit dédire en philosophie ce qu'on croit en théologie : et il invente ainsi un *compromis bizarre* (ibid., p. 361) dans lequel le philosophe catholique feindrait de croire d'un côté ce qu'il nierait de l'autre.

XXV

Notion de la cause finale.

Tout le monde se moquerait de celui qui dirait que les horloges se forment au hasard avec la limaille qui tombe des mains de l'ouvrier, et que ce n'est que parce que l'homme a découvert dans les horloges la propriété de marquer les heures qu'il les fait servir à cet usage. Qui ne voit dans ces roues, dans cette chaîne, etc., une combinaison qui tend à une *fin* par des moyens proportionnés?

(*a*) V. Cousin, *Introduction*, leç. 13.

(*b*) « La Somme de saint Thomas est un des grands monuments de l'esprit humain, et comprend, avec une *haute métaphysique*, un système entier de morale et même de politique. » — V. Cousin, *Histoire de la philos.*, tom. I, p. 312. — Et cependant saint Thomas était catholique, je pense.

XXVI

Sur le Kantisme.

J'entre ici, je le comprends, dans le labyrinthe du Kantisme : le *subjectif* doit modifier l'*objectif*. (Voyez Villers, *Philosophie de Kant*, pag. 112 et suiv.). Supposons que le problème a déjà été résolu en métaphysique, et faisons seulement observer que celui qui révoque en doute, avec Kant, si l'intelligence tend au vrai objectif, met par là même en doute toute tendance au vrai : car le vrai est la conformité de notre jugement avec les objets ; le Kantisme est donc l'abolition de la philosophie. Lorsqu'on va jusqu'à dire (pag. 301) : — L'entendement ne tire pas ses lois de la nature, c'est lui qui donne des lois à la nature, — l'idéalisme alors est consommé : on ne peut plus avoir une philosophie qui explique la nature; la philosophie, Kant l'avoue souvent, est réduite alors à expliquer le *moi*. Il serait ridicule d'argumenter contre son système; la première réponse qu'il fera à tout opposant sera toujours celle-ci : — Et vous, qui êtes-vous? Vous êtes pour moi un *phénomène* subjectif, et rien de plus; vos arguments sont des formes de ma raison, qui ne me rendent sûr d'aucun objet, ce sont des illusions transcendentales (pag. 329 et suiv.). Cependant l'auteur lui-même nous dit (pag. 394), — que la raison pratique étant la même chez tous les êtres raisonnables, il est une raison suprême qui se manifeste à tous. — Or, il me semble qu'on peut en dire autant de la raison théorique : Kant semble l'affirmer (pag. 407) ; mais il ajoute — cela ne peut se démontrer — mais pourquoi donne-t-il cela comme démontré? Si cela est démontré pour la raison pratique, pourquoi cela ne l'est-il pas de même pour la raison théorique?

XXVII

S'il existe une possibilité éternelle, indépendante de Dieu.

Peut-on nier que, même abstraction faite de l'existence de Dieu, un carré ne peut être un cercle? Il y a donc dans le carré, indépendamment de Dieu, un principe d'être en vertu duquel la forme circulaire répugne au carré. Expliquons-nous : qu'est-ce qu'un *carré* en lui-même? Est-ce une substance de forme carrée? alors elle dépendrait certainement de Dieu, principe de tout être; est-ce une forme? où est alors son être? est-il *réel* en quelque substance? est-il *idéal* en quelque intelligence? Mais ni les substances, ni les intelligences créées ne sont nécessaires; donc ce n'est pas en elles que se trouve l'*être* du carré, être évidemment nécessaire ; on est donc réduit à dire que la nécessité du *carré* se trouve dans les idées éternelles de Dieu.

— Oui, répondra-t-on. Mais cette nécessité ne dépend pas de Dieu, puisque Dieu lui-même ne pouvait faire en sorte que le *carré* fût *rond*. — Cela prouve que l'essence des choses ne dépend pas de la *volonté* de Dieu, mais cela ne prouve pas que l'essence des choses est indépendante de lui d'une manière absolue. Au contraire, pour peu qu'on veuille y réfléchir, on voit que l'*être* du carré dépend nécessairement de l'*Etre* divin. En effet, lorsque je dis : *le carré n'est pas rond*, j'attribue au carré un *être*, et un être *fini* : puisque cet être exclut le *rond* qui cependant, lui aussi, est un être. Or, l'être fini est celui qui est une participation de l'être absolu. Donc, le *carré* participe de l'être infini; il en dépend donc comme toute chose dérivée dépend du principe d'où elle découle.

Cela fait voir que la première objection, entendue dans un certain sens, renferme une équivoque à laquelle on ne prend pas assez garde. Voici en substance la difficulté que

M. le professeur Stahl (a) met dans la bouche de Grotius, de Leibnitz et d'autres : *Abstraction faite de l'existence de Dieu, le carré ne peut être un cercle*. Or, ce mot, *abstraction faite*, peut signifier que l'être propre du carré répugne à celui du cercle, dans l'esprit de ceux-là mêmes qui n'envisageraient pas Dieu comme la cause de ces deux êtres. La proposition énoncée dans ce sens, est vraie. Car notre esprit étant, en vertu de sa création, semblable à l'intelligence divine, il lui est absolument impossible de joindre ensemble ces deux termes *carré-rond*, lors même qu'il ne songe pas à la cause de leur être. Mais il n'en est pas de même si par *abstraction faite* l'on entend, (et c'est là en effet, comme M. Stahl le remarque, ce que veulent nos adversaires), que Dieu n'existant pas, le carré aurait par lui-même un principe d'être en vertu duquel la forme ronde lui répugnerait.

Dans cette hypothèse : 1° on admet en dehors de Dieu un être éternel et nécessaire ; 2° on réalise les abstractions de notre esprit. Qu'est-ce en effet, comme M. Galluppi (b) le remarque, qu'une possibilité intrinsèque, une impossibilité intrinsèque? N'est-ce pas le pouvoir, le manque de pouvoir, la nécessité où se trouve une intelligence de joindre certains termes? Ce sont donc là des abstractions de l'intelligence. Supposez un moment qu'*aucune* intelligence n'existe; tout pouvoir, tout manque de pouvoir, toute nécessité semblable disparaît par là même. Mais il répugne que l'intelligence divine cesse d'exister, et voilà *pourquoi* il répugne que la possibilité intrinsèque des êtres cesse d'exister dans *cette intelligence*.

On comprend par là, non-seulement *que toutes* les vérités nécessaires dépendent de Dieu, mais encore *de quelle manière* elles en dépendent : 1° l'*être* des vérités nécessaires dépend de l'*être divin* duquel elles tiennent leur être limité; 2° leur *actualité* éternelle dépend de l'intelligence divine, où elles subsistent de toute éternité ( ).

Ainsi Storchenau se trompe lorsque, à l'appui de l'opinion contraire, il allègue l'exemple d'un artiste créé : *Si ponamus nullum existere artificem.... vera manet hæc propositio : — non est contradictorium ut ex hoc marmore statua efficiatur* — il se trompe, dis-je; car l'être de la matière *marbre* et celui de la forme *statue* ne dépendent point, dans ce cas, de l'être et de l'intelligence de l'artiste, de la même manière que l'être du carré dépend de l'être divin, et son actualité, de l'intelligence divine. Ainsi, cet exemple ne prouve rien; pour le rendre moins hasardé, il aurait dû dire : — Supposez que Phidias n'ait jamais existé; malgré cela, il pourrait exister une statue de Phidias. — On serait aussitôt frappé de la contradiction qu'on trouve dans ces termes : vu que Phidias devient ici hypothétiquement la cause nécessaire de la forme *statue*.

XXVIII

L'homme n'a point de devoirs à remplir envers les animaux.

La morale de M. Damiron, en ce point, a plutôt l'air d'une fantaisie poétique que d'un traité de philosophie. Cet auteur, personnifiant la nature, les animaux, les plantes et les minéraux, nous met avec eux en rapport social, et nous oblige à étudier *les mœurs* du chien, du cheval, du bœuf, de l'âne, afin de *faire leur éducation*.... (Voyez la note VIII.) Idées étranges et qui méritent plutôt de la compassion qu'une réfutation. Les devoirs

(a) *Histoire de la Philosophie du droit.*

(b) *Eléments de Philosophie*, c. 7, vol. III, p 174.

(c) M. Cousin aperçoit cette vérité, lorsqu'il écrit : « une théorie de Scott et d'Occam fait reposer la morale non *sur la nature de Dieu, ce qui serait très-vrai ontologiquement*, mais sur sa volonté, ce qui détruit à la fois la morale et Dieu même. » (*Hist. de la Philos.*, t. I, p. 224.)

moraux, qui nous régissent dans l'usage des créatures, sont des rapports que nous avons, ou envers nous-mêmes, ou envers Dieu, ou même parfois envers d'autres hommes. Si entre les êtres irrationnels et l'homme, il existait un rapport *moral* établissant dans l'homme des devoirs moraux à l'égard des animaux, l'homme aurait aussi des droits à leur égard, et les animaux à leur tour auraient des droits et des devoirs envers l'homme; ce qui est aussi absurde que d'attribuer aux animaux une intelligence capable d'abstraction et une liberté morale. Il n'y a donc de devoir moral qu'envers des êtres moraux. On peut le démontrer d'une autre manière. Tout devoir naît du principe général — fais le bien — (102). Si nous avions des devoirs envers des créatures irrationnelles, nous serions donc obligés de procurer leur bien; mais leur bien, c'est leur fin, laquelle est de coopérer au service de l'homme (14); ainsi, notre devoir envers les animaux serait réellement un devoir envers l'homme. En d'autres termes : un maître n'a pas de devoirs à remplir envers son serviteur, *envisagé simplement comme serviteur ;* puisque l'*essence* d'un serviteur consiste à servir pour l'avantage d'autrui. Si tout maître a plusieurs obligations à l'égard de ses serviteurs, il ne les a pas envers eux *en tant* qu'ils sont serviteurs, mais *en tant* qu'ils sont des hommes, *semblables à lui.* Or, les créatures irrationnelles n'ont à l'égard de l'homme d'autre rapport que celui de serviteur, puisque leur fin est de le servir. L'homme n'a donc point de devoirs à remplir envers elles.

Cette supériorité de l'homme sur les animaux est une tradition primitive; mais elle a subi le sort commun à la plupart de ces traditions. Les égarements de la raison l'obscurcirent d'abord, et, plus tard, l'effacèrent presque entièrement au milieu des ténèbres du monde païen. Le paganisme divinisa et plaça dans le ciel des bœufs, des crocodiles, des chiens et jusqu'à des oignons; il fit courber le front du vulgaire le plus sot et le plus ignorant devant ces ignobles divinités. Il ne s'en tint pas là : ses philosophes les plus célèbres transformèrent les animaux en des êtres inférieurs à l'homme. La métempsycose de Pythagore et les traditions indiennes en font foi; parmi ces dernières, le Bagavat Purana fait un devoir d'aimer non-seulement les personnes, mais aussi les choses. Or, ces erreurs du monde païen se reproduisent de nos jours à mesure que le protestantisme propage les idées païennes dans le monde chrétien. La Gazette de Naples du 5 mars 1845, parle d'une société curieuse, érigée sous les auspices d'un prince allemand. Le but de cette société est non-seulement d'empêcher les mauvais traitements qu'on fait subir spécialement aux chevaux et aux animaux de l'abattoir, mais encore d'instruire le peuple et de répandre la vérité que voici : « Les animaux mêmes ressentent la douleur, et, en les maltraitant, on agit contre les maximes de la religion. » Les progrès de cette société ont été si rapides que dès le commencement de 1854 elle comptait 80 sociétés affiliées dont le but était de réprimer la dureté et l'insensibilité des hommes à l'égard des animaux. La même société devint la promotrice de semblables sociétés dans d'autres Etats de l'Europe, répandant quantité d'opuscules en rapport avec le but indiqué; parmi ces brochures, nous ne mentionnerons que les deux publications de M. Zagler, où l'auteur traite des mauvais traitements qu'on fait subir aux animaux et des devoirs que nous avons à remplir envers eux. Au nombre des sociétés qui se sont formées ainsi, il faut compter la Société nationale du royaume de Hanovre contre les mauvais traitements infligés aux animaux, et une autre instituée au Holstein dans le même but; ces deux sociétés reconnaissent devoir leur existence à l'impulsion partie de la Société primitive.

Dans le *Journal des Débats,* on trouve un jugement porté en Angleterre, qui condamnait à une amende en espèces un homme qui avait maltraité un chat. Le célèbre naturaliste M. Boris de Saint-Vincent a écrit un opuscule sur l'instinct et les *mœurs* des animaux, à propos duquel il a été tancé par l'*Univers* (30 août 1848); et cette même année, l'*Université catholique* a dû censurer M. Michelet pour le même sujet. Depuis lors, cette tendresse philanthropique a paru plus d'une fois dans les tribunaux pour défendre *les droits* des chiens, des chevaux, etc., nos frères ou du moins notre prochain. C'est ainsi que M. Michelet, cité par l'*Université catholique*, 2e sér., pag. 450, veut bien qualifier

l'âne. Si toute cette tendresse se bornait à nous exhorter à la compassion pour les animaux en tant que cette compassion est un bien de l'homme, qui préserve son cœur de la cruauté, nous n'aurions rien à reprendre en cela, si ce n'est la contradiction de certains philanthropes. Mais il y en a qui joignent à cette tendresse une grande cruauté, ou du moins une coupable nonchalance à l'égard des hommes souffrants. N'est-il pas ridicule, pour ne rien dire de plus, qu'on se pâme de tendresse pour le chien ou le chat, et qu'en attendant, on laisse une pauvre famille irlandaise pourrir dans son humide gîte qui ne vaut pas un chenil? Mais ce qui répugne à la raison non moins qu'à l'humanité, c'est d'entendre parler de mœurs, d'éducation, de droit, de paternité, entre l'homme et les animaux. Celui qui raisonne de la sorte fait voir sans contredit qu'il a perdu dans la fange de son sensualisme tout sentiment, non-seulement de ses destinées religieuses, mais même de la sublimité de la dignité humaine.

XXIX

Relation entre la prudence et la conscience.

La *prudence* s'assure de la prémisse particulière et de la conséquence qui découle en partie de cette prémisse, et qui forme le dictamen de la *conscience*. On a pu voir que nous sommes, en ce point, fort éloignés de l'opinion de M. le professeur Galluppi, lequel est forcé de tirer une conclusion très-étrange des définitions qu'il donne de la *conscience* et de la *prudence*. Cette conclusion, la voici : — *Il arrive parfois que la prudence est en contradiction avec la conscience* (*a*). — Je fais profession d'une très-grande estime pour cet illustre auteur : il la mérite plus encore pour la sincérité de ses sentiments religieux que pour l'étendue de ses spéculations philosophiques. Aussi je suis porté à croire que cette proposition lui est tombée de la plume à son insu, et que pour peu qu'il y réfléchisse, il rétractera volontiers son erreur. Cette erreur, en effet, formulée en maxime pratique, blesse une âme douée d'une moralité délicate, telle que l'est, sans aucun doute, l'âme de l'auteur. Qui pourrait supporter de s'entendre enseigner que, *dans certains cas, agir selon la conscience est une imprudence*, et que *la vertu de prudence oblige l'homme à agir contre sa conscience?* Quelle est la différence entre la *prudence* et la *fourberie?* N'est-ce pas précisément que la première agit en prenant pour guide la conscience, tandis que la seconde contredit la conscience ou du moins la dédaigne?

Je suis donc convaincu que cette proposition n'est pas de M. Galluppi : elle n'est pas dans son cœur, elle n'est pas dans sa conscience. Mais je n'oserais affirmer qu'elle n'appartient pas à son système. L'auteur a reconnu la notion du *devoir* comme primitive (*b*) : aussi, ne l'ayant pas analysée, n'y a-t-il pas trouvé l'idée du *bonheur*. Il a dû par conséquent établir que l'homme a *deux fins dernières : le devoir et le bonheur* (*c*). Si les deux fins sont *dernières*, il est clair qu'on ne doit pas subordonner l'une à l'autre, autrement l'une d'entre elles deviendra l'avant-derrière (*d*). La conscience devra donc suivre le *devoir* sans faire attention au *bonheur;* la prudence au contraire devra chercher le

(*a*) *Phil. morale*, c. V, § 48, p. 217.

(*b*) Ch. II, § 30, p. 127 ; § 31 p. 133.

(*c*) L'homme aime *le bonheur* pour lui-même *comme sa fin dernière,* et *il veut le devoir comme sa fin dernière* (§ 34, p. 149).

(*d*) Aussi voit-on que l'auteur dès qu'il sort de ses idées systématiques, et revient aux nobles sentiments de son cœur subordonne l'*intérêt* au *devoir* (§ 51, p. 234) : ce qui revient à dire que le *devoir* est proprement la *dernière* fin à laquelle cède même l'amour du bonheur. Et en effet, est-il métaphysiquement possible qu'un seul et même sujet se rapporte à *deux* fins *dernières*?

bonheur sans faire attention au *devoir*. Mais la saine philosophie, non moins que le sens commun, réprouve également ces deux aphorismes. Car, la conscience et la prudence étant dans un seul et même sujet à qui il est également impossible, et de renoncer à l'idée du bonheur, et d'effacer celle du devoir, ces deux aphorismes deviennent impraticables, ils sont irréconciliables.

Dans notre théorie, la fin dernière est unique, le bien infini. De là naît : 1° L'idée du bonheur qui n'est que le *repos de celui qui a atteint le bonheur ;* 2° l'idée du devoir moral qui n'est que la *nécessité morale résultant de la tendance nécessaire qui porte l'homme à atteindre le bonheur* (89). Voilà pourquoi dans notre théorie la prudence ne peut jamais se trouver dans la nécessité de combattre la conscience : loin de là ; elle est son guide : elle aide la conscience à déterminer les moyens nécessaires pour arriver au bien, qui est le dernier objet, et au bonheur qui est le dernier repos, vers lesquels la conscience dirige la volonté inquiète.

XXX

Sur l'expression droit.

Par *droit naturel, civil, ecclésiastique,* etc., on entend l'ensemble de ces lois qui nous conduisent *droit* à la fin de la nature, de la société politique, de la société religieuse, etc. ; le mot *droit* indique aussi une faculté d'agir à laquelle personne ne peut s'opposer sans s'écarter du devoir, de l'ordre *droit,* etc. Les latins appelaient le droit, *jus,* de *jubendo,* parce qu'on ne peut commander que ce qui est droit ; cette expression est plus pratique et plus matérielle ; la nôtre est plus spéculative et plus spirituelle ; ils partent de l'effet du droit, tandis que nous partons de sa cause : en appuyant le droit sur un commandement de l'homme, ils préludaient dans le monde ancien à cette légalité des païens modernes qui, octroyant à l'autorité politique l'omnipotence morale, prétendent qu'on doit obéir à toute loi : jubetur, ergo jus est. Les catholiques, au contraire, partent de la *rectitude* intrinsèque de l'acte qui fait la loi. Cet acte commande-t-il une chose *intrinsèquement* droite? le catholique y reconnaît une loi juste, et transposant les termes de la proposition païenne, il s'écrie : jus est, ergo juberi potest, ou bien : justum non est, ergo non jubetur.

XXXI

Sur la vertu, contre Soave (*a*).

L'opinion de Soave est très-singulière. Il fait consister la vertu dans l'habitude de faire des actions bonnes, mais non commandées, des actions surérogatoires. Cette opinion, dis-je, est singulière :

1° Parce qu'elle doit rayer du catalogue des vertus, la foi, l'espérance et la charité, dont l'exercice est à coup sûr un devoir. Ce sont là, répondra-t-on, des vertus d'un ordre surnaturel : mais cette réponse ne dit rien. Car, d'abord, ces trois vertus appartiennent aussi à l'ordre naturel, puisque l'homme, *même naturellement,* doit croire à Dieu, espérer en lui et l'aimer. Ensuite, une analyse qui se borne à considérer la nature dans un seul ordre est une analyse incomplète, quand l'usage étend une idée à d'autres ordres. Ce n'est pas là analyser les idées générales, mais imposer aux autres ses propres idées ; il

(*a*) *Ethique,* p. 2, section 3.

est très-facile, à la vérité, d'en déterminer ainsi la valeur, mais cette méthode est trompeuse et propre à pervertir le jugement.

2° Parce qu'elle raie du catalogue des vertus, la *justice*, la *pudicité*, etc. Toute oreille accoutumée au langage vulgaire, doit être blessée par cette doctrine.

3° Parce qu'en mettant au nombre des vertus l'acte d'un homme qui sauve sa patrie, d'un souverain qui fait le bonheur de ses peuples, on semble supposer que de telles actions sont surérogatoires.

4° Parce qu'elle loue comme une vertu en Bacon, Descartes, Locke, Galilée, Newton, de nous avoir éclairés par leurs écrits. En vérité, si en écrivant des traités d'optique, etc., on obtient la réputation d'homme vertueux, la vertu, il faut le dire, n'exigera pas cette force d'âme dont l'auteur nous parle : et jamais il n'aura existé dans le monde autant de vertu qu'il n'y en a de nos jours où la démangeaison d'instruire les hommes par la presse est si commune et si vive.

XXXII

Sur l'unité de l'homme.

Sans parler de la philosophie péripatéticienne, dont le caractère propre se tire précisément de cette théorie de l'unité de l'homme, citons ici l'un ou l'autre physiologiste moderne qui s'appuie sur le *fait* de la vitalité.

« On a considéré l'âme comme essentiellement distincte du corps dans toutes ses opérations ; on les a isolées de la manière la plus absolue, tandis qu'il fallait considérer leur union comme un fait primitif inexplicable, etc. : il faut voir l'homme tel qu'il est d'après les faits et dans l'exercice des fonctions sensitives, intellectuelles et morales. L'homme est un corps vivant.., pénétré en quelque sorte par un principe sentant et pensant, faisant *une même chose, un même être* avec lui, soumis à des lois communes, etc. » (Bérard, *Doctrine des rapports, etc.*, § 394.)

De Sauvage croit qu'il est indispensable, pour expliquer les opérations de la fibre vivante, ou de supposer un moteur inconnu, ou d'avoir recours à l'influence de l'âme... Notre sens intime lui-même, (disait-il avec le napolitain Borelli, profond mathématicien), nous démontre que le principe du mouvement dans les animaux, c'est l'âme, etc. (Tommasini, *Physiol.*, vol. I, p. 8.)

Whytt ne sut pas faire abstraction de l'influence de l'âme sur le mouvement des fibres vivantes, et voulut démontrer que, de ce principe sentant, dépendent même les mouvements involontaires et physiques des animaux.

M. Félix Fontana est du même avis (*ibid.*, pag. 82 et suiv.) : « Comme l'âme est active dans tout le corps, on conçoit sans peine que les actions nécessaires ou involontaires dépendent d'elle. — Les actions volontaires — s'exécutent avec conscience... ; la somme de ces fonctions vitales fait naître l'idée de personnalité, etc. » (Platner dans Sprengel. *Hist, de la mod.*, vol. 5, p. 266.) Cet auteur ajoute : « Tant d'efforts inaperçus de l'âme, tant d'effets des passions sur le corps, confondent celui qui veut abandonner à la métaphysique les affections morales : *on est contraint d'admettre entre la psychologie empirique et l'histoire du corps humain une liaison* plus intime qu'entre cette dernière et la mécanique ou la chimie (*ibid.*, p. 269).

» Grimaud *n'admet qu'un seul et même principe intelligent* simple et pour la vie et pour la pensée ; il le considère comme appliqué à mouvoir la matière et à lui donner ses propriétés, etc. » (Dumas. *Physiol.* vol. I, p. 151. — V. Romano, *Scienza dell' uomo interiore*.)

XXXIII

De l'épicuréisme de Gioia.

La théorie de Gioia sur le bonheur, (nous en avons parlé dans la note VIII) ressemble fort à l'abrutissement de ces anciens. Cet auteur blâme le système de ceux qui, s'étant habitués à certaines privations et ayant diminué leurs besoins, se croient moins dépendants et par suite plus heureux. « La douleur, dit-il, résultant des besoins non satisfaits, les a portés à détruire tous leurs besoins... Au lieu de conseiller de s'abtenir en général des choses qui nous plaisent, nous conseillons en général de développer le plus possible les facultés nécessaires pour les obtenir... » Il est à remarquer qu'il avait dit plus haut : « En satisfaisant un besoin, non-seulement on fait cesser la douleur qui l'accompagne, mais aussi on fait naître un plaisir. Ainsi, celui qui mange, non-seulement se délivre de la sensation pénible de la faim, mais il goûte la saveur des mets et se procure une sensation de bien-être qui se répand dans toute la machine (sic). » Il venait de dire : « Le temps que la sensation dure se nomme moment heureux; le bien est la somme des moments heureux. » Si donc l'homme doit tendre vers le bien, les Romains avaient raison de se procurer artificiellement le goût des mets savoureux et la sensation de bien-être qui en résulte. (V. Gioia, Filosof. III, c. I, p. 134 et suiv.)

XXXIV

Sur les actions qui sont indifférentes in abstracto *et ne le sont pas* in concreto.

Il est étrange que Burlamacchi n'ait vu dans cette distinction qu'une subtilité des auteurs scolastiques. Mais la réfutation qu'il en donne est encore plus étrange. Une action *in abstracto* n'est, dit-il, qu'*un être de raison* : s'il y a donc en réalité des actions indifférentes (ce qui est hors de doute), elles doivent être indifférentes *in concreto.* — Autant vaudrait dire : — l'homme *in abstracto* n'est qu'un être de raison : si donc l'homme est en réalité indifférent à être blanc ou noir, grand ou petit, ce qui est incontestable, il doit être indifférent à tout cela *in concreto :* proposition aussi ridicule que fausse. Burlamacchi prétend-il enseigner un étroit empirisme et effacer absolument toute réalité des idées universelles? Dans ce cas, il nous est impossible de raisonner avec lui : accorde-t-il aux idées universelles quelque droit de fixer l'attention d'un philosophe : mais, alors, il lui faut aussi reconnaître dans ces idées une certaine détermination qui disparaît dès qu'elles deviennent individuelles. Il est sans doute indifférent pour l'homme, considéré en général, d'être grand ou petit, noir ou blanc : néanmoins du moment que je veux déterminer un individu, je dois lui assigner une taille et une couleur déterminées. Il peut en être de même des actions : ainsi, l'action de s'asseoir, de se promener, considérée en général, peut présenter une certaine indétermination; mais cela n'empêchera point, que devenue individuelle dans l'ordre moral, où rien ne peut se faire sans une fin déterminée, cette même action se trouve déterminée.

Il faut donc distinguer entre l'ordre moral théorétique et l'ordre moral pratique, entre l'ordre abstrait et l'ordre concret. Est-il conforme aux intentions du Créateur qu'un enfant obéisse à son père? voilà une question théorétique. Est-il conforme aux intentions du Créateur que *dans cet acte* j'obéisse à mon père; voilà une question pratique. Celle-ci diffère tellement de la première, qu'elle peut parfois exiger une solution contraire.

XXXV

Sur la perfection morale.

On connaît l'estime que les Romains faisaient de leurs Vestales, à cause de leur virginité perpétuelle : les Indiens estimaient leurs gymnosophistes, à cause de leur pauvreté ; les Chinois, leurs bonzes, etc. Entre plusieurs actions différentes, mais toutes honnêtes et même obligatoires, la raison domine naturellement dans les unes, la sensibilité ou la passion dans les autres. En général, il semble impossible qu'un cœur bien fait ne donne pas la préférence aux premières. Un homme affamé qui mange, n'accomplit pas moins un devoir qu'un homme charitable qui fait une aumône. L'approbation du sens moral se porte plus directement sur le second que sur le premier : le second pourra même devenir un objet d'admiration ; le premier ne le pourra jamais. Aussi, lorsqu'on voulait attribuer à quelque personnage divin une origine humaine, quelle était le plus souvent, chez les peuples primitifs, la condition indispensable pour illustrer une telle origine? La virginité de la mère ; soit que cette idée surgît spontanément du fond de l'homme, ou qu'elle fût un souvenir d'anciennes traditions. Sans parler des Israélites et des peuples de même origine, les Indiens, d'après William Jones, *déclarent que lorsque Dieu daigne visiter le monde de cette manière, il s'incarne dans le sein d'une vierge ; c'est ainsi que Bouddha a été conçu de la vierge Maia par le moyen d'une intelligence et d'une volonté virginales.* Sommonacodom, *Soupir de l'univers,* est, suivant les Siamois, conçu par une vierge sous l'influence des rayons solaires. C'est aussi l'origine qu'au Thibet, en Chine et dans le Japon, les peuples attribuent à leur dieu Icaïka et Fô. — On trouve des traces de cette maternité virginale chez les Egyptiens, dans leur vierge Isis, dont le culte apparaît chez les druides dans les Gaules. L'Amérique elle-même présente des faits analogues : Muratori parle d'une vierge mère, vénérée sur les bords du lac Zaraias ; les Péruviens, les Mexicains, et autres peuples du Nouveau Monde honoraient la virginité, comme les Romains la vénéraient dans leurs Vestales, les Germains dans leurs Vellédas (*a*). Cette vénération, qu'on la considère comme spontanée, ou comme traditionnelle, n'en est pas moins une preuve solide de l'existence du sentiment naturel de l'homme à l'égard de la vertu de continence ; surtout si l'on fait attention d'un côté, combien cette vertu est difficile en elle-même, et de l'autre, combien il est peu raisonnable en apparence de renoncer, ainsi qu'on le fait en pratiquant cette vertu, à propager des familles et à donner des citoyens à la société.

XXXVI

La tolérance de M. Droz.

M. Droz, dont le livre a été couronné par l'Institut en 1824, ne craint pas de prendre la défense de cette *indifférence,* sous le spécieux prétexte de la *tolérance*. S'adressant aux savants français : — Philosophes, s'écrie-t-il, respectez la foi chrétienne, et vous, théologiens, approuvez, ou du moins tolérez tous les systèmes de philosophie complets. — En fait *d'intolérance persécutrice,* les théologiens ont été toujours passifs ; à la *Conciergerie,* aux *Carmes,* à la place *Dauphine,* aux *noyades,* l'action était du côté des philosophes. Il en est autrement, en fait *d'intolérance dogmatique*. Ce n'est pas un théologien, mais M. Cousin lui-même qui admet cette intolérance. La distinction entre les vérités de foi

(*a*) V. *Annales de philos.* t. VII, p. 103 et suiv., année 1833.

et les vérités de philosophie est, dit-il, un compromis bizarre, qui permette de nier d'un côté ce que d'un autre on a l'air d'approuver (a).

XXXVII

Idée primitive du culte extérieur.

Le premier homme commença sa vie en *louant* son Créateur (Eccl. 17), et il aurait dû la commencer de même en *sacrifiant* la pomme fatale pour reconnaître le souverain domaine de son Seigneur. Le médiateur, premier-né de Dieu, l'homme par excellence (*Ecce homo*), qui est venu rétablir l'ordre naturel de l'univers et le perfectionner, a employé toute sa vie à *louer* le Tout-Puissant (*manifestavi nomen tuum hominibus*), et il est mort en *s'offrant en sacrifice;* il a laissé à l'Eglise, qui est son corps mystique, la *vérité* infaillible et un *autel* sur lequel s'offre la *victime* sainte, victime qui donne du prix aux *mortifications* par lesquelles tous les justes s'immolent d'une manière mystique en l'honneur de Dieu. Ainsi se trouve perpétué et perfectionné l'accomplissement des deux devoirs naturels de la *louange* et du *sacrifice* qui ont leur source dans les actes essentiels de toute nature intelligente, la *connaissance* et l'*amour*. Cette *louange* et ce *sacrifice* de l'Homme-Dieu, qui devaient un jour remplir entièrement l'obligation de la nature envers Dieu, furent le principe de l'institution des rites positifs. Ceux-ci les ont figurés dès le commencement du monde, ce qui prouve que l'attente d'un Rédempteur était répandue parmi tous les peuples (V. du Maistre, *des Sacrifices*). Le sacrifice du Rédempteur fut l'accomplissement sublime du devoir qui lui était imposé, comme à nous, par la nature humaine; les rites positifs des sacrifices qui l'ont précédé en furent la figure prophétique, et le sacrifice de l'Eglise catholique en est la continuation. C'est pour cela que cette Eglise catholique impose deux grands devoirs à ses ministres qui remplacent son Chef (pro Christo legatione fungimur), celui de *louer Dieu* et celui d'*offrir le Saint-Sacrifice*.

(*a*) Voyez Cousin, *Hist. Philos.*, t. I, p. 331. — Voyez aussi Leibnitz, qu'il cite en note, p. 408, t. II.

FIN DES NOTES DU LIVRE PREMIER.

NOTES DU LIVRE DEUXIÈME.

XXXVIII

Aucune société particulière n'atteint ici-bas sa fin dernière.

On ne voit pas tout d'abord comment une société particulière ne peut pas atteindre absolument son but sur la terre, puisque tant d'associations militaires, savantes, commerciales, semblent réaliser leur fin, par la conquête d'un pays, la découverte d'une vérité ou l'acquisition de la richesse. Mais si nous faisons attention à la nature des sociétés particulières, nous verrons que toutes ces fins particulières ne portent qu'improprement le nom de *fins*, subordonnées qu'elles sont, comme *moyens*, à la *fin véritable*, qui est le bonheur. Aussi, dès que ces sociétés ont vu la réalisation complète de leurs projets, elles se *dissolvent* d'elles-mêmes, et consacrent à la poursuite du *bonheur* les *moyens* fournis par leur récente association. Qu'indique ce *fait?* sinon que le but de l'association n'était pas une *fin* véritable; autrement sa réalisation aurait procuré un repos durable aux associés (1819); ce n'était qu'un *moyen*, et comme le moyen ne peut être qu'un terme de transition, du moment que la société y est parvenue, elle *cesse* d'y aspirer, pour continuer à se diriger vers sa *fin véritable*. Par conséquent, elle n'avait pas obtenu la plénitude de son but; et voilà pourquoi, après avoir atteint cette fin particulière, elle ne s'y arrête point, mais elle renonce à ce lien *particulier*, et cesse d'être *telle* société particulière pour se rattacher à une autre, également particulière, ou bien à la société universelle du genre humain.

Il y a cependant un certain bien final où la *société* trouve son repos, à prendre ce mot dans un sens plus restreint, en tant qu'il désigne un certain nombre d'hommes qui se réunissent *pour faire ensemble le voyage de cette terre*. Cette réunion ayant pour but, comme nous le verrons en lieu opportun, l'*harmonie des relations*, nous pouvons dire qu'elle atteint sa fin, quand ses institutions communiquent à cette harmonie des rapports une perfection constante. Alors la société, comme tout être parvenu à sa fin, y trouve son repos (13), et ce repos social dans l'ordre s'appelle la *paix*. Deux éléments, comme on le voit, concourent à cette paix : l'ordre et le repos. Si le *repos* n'était produit, en dehors de l'ordre, que par la tyrannie de celui qui commande, ou la servile apathie de celui qui obéit, ce serait non pas la paix, mais l'inertie; si au contraire la *justice* règne, au milieu des attaques du crime, nous aurons l'ordre, sans la paix. L'union de ces deux éléments, de l'ordre et de la tranquillité, procurera à la société un repos véritable et glorieux, parce qu'elle y trouvera tout le bonheur qu'il est permis d'espérer sur cette terre.

XXXIX

L'élément général et l'élément particulier.

M. Cousin nous dit que « la raison humaine, de quelque manière qu'elle se développe... ne conçoit toutes choses que sous la raison de deux idées... Songe-t-elle aux formes? elle conçoit une forme finie, déterminée, limitée, mesurable, et quelque chose qui est le principe de cette forme, et qui n'est ni mesurable, ni limité, ni fini, l'infini en un mot... Toute vraie existence, toute réalité est dans l'union de ces deux éléments, quoique, essentiellement, l'un soit (*a*) supérieur et antérieur à l'autre. Il faut qu'ils coexistent pour que de leur coexistence résulte la réalité. » Ces doctrines qui se réduisent, en substance, à l'ancienne théorie des idées platoniciennes (*b*), sauf à ne pas les considérer comme existantes *réellement*, feron tcomprendre, nous l'espérons, à quel point de vue nous allons envisager la société, et combiner les deux systèmes contraires, en montrant comment, dans la réalité, la société résulte de l'élément général et de l'élément particulier, lesquels, pris à part, rendraient la société si *fatale* qu'elle n'admettrait ni développement, ni variété, ou si *contingente* qu'elle dépendrait tout entière de l'action humaine.

XL (*c*)

Principes du droit naturel.

Wolf admet comme premier principe du droit naturel la maxime : *Il faut poser les actes qui tendent à perfectionner l'homme* (Inst. j. n. et g. § 43) ; Aubertin, l'*état d'innocence primitive* (Comp. j. n. orthod. p. 1, c. I, § 14) ; Bodin, l'*ordre;* Heineccius, l'*amour;* Romagnosi, le *droit*, etc. Tous ces auteurs et bien d'autres peuvent s'interpréter favorablement, en appliquant au *vrai bien* ce qu'ils disent du bien en général. Mais, nous l'avons dit ailleurs, ils s'égarent d'ordinaire en ce qu'ils ne considèrent l'homme en société que par rapport à cette vie passagère ; et par suite, le bien dont ils parlent n'est jamais le bien véritable, ou du moins il ne l'est que d'une manière imparfaite

---

XLI (*d*)

De la société humaine.

M. de Haller, l'illustre publiciste dont nous devrons souvent invoquer le témoignage, refuse d'appliquer à la monarchie le nom de société, parce que, dit-il (*e*), la société existe

(*a*) *Introduction à l'Histoire de la Philosophie*, leç. 4, p. 108. Brux., 1836. L'auteur continue à exposer des opinions que nous appellerons seulement *obscures;* c'étaient pourtant des *explications* à l'adresse du professeur Mancino, à l'effet de se défendre de soutenir la doctrine aussi impie qu'absurde d'une *création nécessaire*, doctrine qu'il établit, ce semble, dans la suite de cette leçon ; mais il ne nous appartient pas de traiter cette question.

(*b*) Voir Rogacci, *Uno necessario*, t. V, p. 1, c. 15, § 22.

(*c*) Se rapportant à la fin du § 314.

(*d*) Se rapportant à la fin du premier alinéa du § 319.

(*e*) *Restauration de la science politique, Introd.*, c. 6, § 3.

seulement entre égaux ; et par le même motif, il rejette la qualification de *civile* jointe ordinairement au mot société, en observant qu'elle provient de l'application mal entendue des formes républicaines à toute *association* humaine. Nous reconnaissons la vérité de cette remarque quand elle porte sur la déplorable confusion de la république avec l'*association* humaine, et nous traitons longuement de la différence essentielle des formes sociales, mais ce n'est pas une raison de rejeter le nom de *société humaine*, puisque les hommes sont, dans la réalité, associés par leur nature qui est *égale* en tous ; cette association naturelle est même le principe de toutes les sociétés particulières. Nous verrons bientôt comment cette égalité naturelle, loin d'exclure les différences sociales, en est au contraire la base et le plus ferme appui. Au reste, les hommes étant égaux par nature et unis par leur nature même, le mot *société* est très-propre à exprimer cette union : car, ainsi que le dit Valla (*a*). l'ASSOCIÉ *est un égal, le compagnon est un inférieur, un suivant, qui a un chef.* Aussi Cicéron parle-t-il (*b*) des moyens de *conserver la* SOCIÉTÉ *et l'union des hommes entre eux ;* et ailleurs (*c*) *de la manière dont se constituent la* SOCIÉTÉ *des hommes entre eux et en quelque sorte l'égalité de la vie.* Facciolati (*d*) dit de même que Valla : *le compagnon est un inférieur, l'*ASSOCIÉ *un égal ; le compagnon suit un guide, l'*ASSOCIÉ *aide un agent ;* et de même Ambroise de Colleppio et autres. Si donc nous ne nous faisons point d'idée d'une *société* sans *devoirs mutuels,* ni de *devoirs* sans *tendance à une fin* nécessaire (95), et si cette *fin* est pour tous la même, les hommes, considérés à ce point de vue, sont réellement des *associés qui s'aident dans l'action,* et, par suite, le nom de *société* convient parfaitement à notre but. D'autant plus que la *société* qu'on appelle ordinairement *civile,* résulte précisément, comme nous le verrons bientôt, du *devoir de société humaine,* que nous pourrions appeler *devoir d'humanité* (494) appliqué à un fait particulier.

Il se pourrait que M. de Haller, ayant mal compris la nature de la souveraineté et de la soumission civile, qu'il confond avec le domaine et la condition du maître et celle du *serviteur* (*e*), dût rejeter nécesairement le mot de *société,* qui établit un titre d'égalité naturelle entre le supérieur et le sujet.

XLII

Réfutation de Hobbes.

Ces considérations montrent quelle est la source de l'erreur de Hobbes, quand, faussant la nature de l'homme, il le suppose dans un état naturel de guerre, au moins de défiance, et qu'à l'appui de son assertion, il remarque que l'inclination des hommes les uns pour les autres provient de l'amour de soi-même, et non pas de l'amour d'autrui. « En effet, dit-il (*f*), si l'amour d'autrui avait son principe dans *la nature,* on ne voit point pourquoi tous les hommes ne devraient pas être aimés également tous étant

(*a*) *De l'élégance de la langue latine,* l. IV, c. 38. « *Socius* est par, comes minor, quippe qui sequitur, et ducem habet. »

(*b*) Ut societas hominum conjunctioque servetur. *De offic.,* l. I, c. 17.

(*c*) Ratio qua societas hominum inter ipsos et vitæ quasi communitas servetur. *De offic.,* c. 20.

(*d*) Au mot *comes :* Comes minor, *socius* par est ; comes euntem sequitur, *socius* agentem adjuvat.

(*e*) *Restauration de la science politique, Introd.,* c. V, pag. 23, note 2. « Les princes ne dirigent que leurs propres affaires... ils ne s'occupent de celles de leurs sujets qu'autant qu'elles ont du rapport avec les leurs. » Ces sentiments se reproduisent souvent dans le cours de l'ouvrage, plein d'ailleurs de vérité et de science. Cf. la note LXII.

(*f*) *Du citoyen,* l. I, § 2.

également hommes et il n'arriverait pas que l'homme qui nous honore, s'attirerait plus d'amour que celui qui nous dédaigne. » Puis il conclut que « nous ne cherchons pas la société, mais les honneurs qu'elle procure. » L'essence de cette doctrine consiste, on le voit, à ne pas reconnaître d'autre *tendance* que celle des passions, car les *passions* constituent la recherche excessive de l'honneur, du gain, etc.; mais comme la passion n'est pas un élément *spécifique* de l'homme, toute la théorie de cet écrivain découle d'une fausse idée de l'être raisonnable.

S'il avait eu une notion exacte de la nature humaine, il aurait vu que les motifs qui font préférer une société à l'autre, sont des circonstances *individuelles*, des causes qui réalisent, d'une manière concrète, cette tendance générale de l'être social et *raisonnable*, qui le porte à aimer son semblable, parce que le défaut de cet amour serait un *désordre* contraire aux vues du Créateur, et parce que Dieu, en donnant à tous les hommes la même nature, a voulu qu'ils s'aimassent tous les uns les autres (214).

Cette tendance, née de l'amour de l'*ordre*, est donc spécifiquement propre à l'homme, et mérite le nom d'amour à tout autre que cet amour de *relations*, de *politesse*, de *savoir-vivre* et de *plaisir* (*a*), duquel seul il nous parle, montrant par ce silence qu'il ne comprend réellement ni l'*homme* ni l'*ordre*. Mais quelle idée pouvait avoir de l'*ordre* celui qui en ignorait le principe (*b*)?

XLIII

Accord du droit et du devoir : réfutation de Romagnosi.

Prenons garde de ne point considérer l'*opposition de relation* comme une espèce de contradiction, ainsi que paraît l'avoir fait Romagnosi, qui met son esprit à la torture pour trouver dans l'amour de soi-même le *sentiment du droit*, et l'opposer au *sentiment du devoir* (*c*). Il est vrai que le *droit* et le *devoir* étant les deux termes d'un rapport, il y a de l'un à l'autre une opposition logique, telle qu'elle existe, sans haine de leur part, du *père* au *fils*. Le droit et le devoir dérivent d'ailleurs tous les deux de la connaissance et de l'amour de l'*ordre* : cette connaissance en donne l'idée; à cette idée l'amour joint le sentiment que fait éclore sans peine la connaissance du vrai bien, comme nous l'avons observé en parlant du sens moral (88). Mais Romagnosi se trouvait dans la nécessité de recourir à ce raffinement d'esprit, parce qu'il avait confondu, comme nous l'avons vu ailleurs, le *désir des sensations* agréables du *plaisir*, avec l'amour du *bien*, de l'*ordre*, amour constitutif de la volonté humaine, qui est une tendance de la raison (30). Voilà pourquoi il se voyait forcé de trouver l'amour du droit dans l'*amour de soi-même*, ennemi mortel de l'ordre; et pourquoi il devait ternir par d'imaginaires déductions l'éclat d'un des sentiments les plus naturels de l'homme, l'amour natif de la justice [VI*]. Un philosophe chez qui le cœur modérait les égarements de l'esprit, M. Droz, dit fort bien à ce sujet qu'un raisonneur sophistique peut expliquer par l'amour de soi-même tous les mouvements de notre âme; mais comme il n'y parvient qu'avec effort, il faut croire qu'il soutient une opinion peu naturelle. En dépit de ces captieuses analyses, le genre humain croira toujours que ces sentiments de bienveillance (je dirais : *cette idée et cet amour du juste*) naissent en nous sans avoir besoin, pour se produire, de l'amour de soi-même. (*Manuel*. c. 8, pag. 50.) L'intelligence est faite *essentiellement* pour l'ordre, pour

(*a*) Commercii, officii, animi et hilaritatis causâ.

(*b*) Hobbes, ce semble, était athée (Spedal., *Dritt. dell' uomo*, l. I, c. 17, § 22).

(*c*) *Introduction*, p. 196 : Le cœur de l'homme nourrit un... *sentiment ou amour du droit* qui ne diffère pas essentiellement de l'amour-propre... et dont l'action paraît être *en raison contraire du devoir*.

l'harmonie, pour la proportion; elle n'a donc pas besoin d'un autre attrait pour l'aimer en soi-même et dans autrui, au mépris même des passions du cœur (*a*.)

XLIV

De l'autorité.

Ainsi se trouve confirmé ce que nous disons ailleurs (101) sur la véritable origine de l'autorité, origine que Burlamacchi dérive de la *puissance*, de la *sagesse* et de la *bonté* de celui qui commande. Bien que tout droit ne constitue pas une autorité (346), toute autorité cependant est un droit, un pouvoir d'établir un ordre conforme à la raison (114); elle a donc sa source dans l'*ordre* même *de la nature*, comme nous l'expliquerons plus loin, et non pas dans les *qualités fortuites* de quelque individu. L'autorité éternelle de Dieu lui-même ne résulte-t-elle point de l'ordre éternel qui produit dans l'intelligence divine l'essence des êtres (116)?

XLV

Note sur Roselli.

Je ne vois point pourquoi le savant et judicieux Roselli reproche en cette matière à Heineccius d'appeler imparfaits les devoirs corrélatifs des droits. Faisant profession de suivre dans sa philosophie les principes du plus grand des moralistes, il devrait savoir que saint Thomas lui-même n'impose pas avec la même rigueur tous les devoirs de la justice (2. 2. q. 80, art. I).

XLVI

De l'égalité naturelle.

Ces notions donnent le sens de l'équivoque qui fut, sur la fin du siècle dernier, comme à bien d'autres époques d'exaltation fébrile, le talisman enchanteur de tant d'esprits remuants. Les hommes sont *naturellement* égaux, disait-on, et de là on voyait un fait *contre nature* dans la diversité des conditions humaines (*b*). Ils confondaient, dans ce mot de *nature*, deux idées très-différentes qu'on peut y trouver en même temps, l'*humanité* prise dans un sens général et abstrait, et l'ordre concret établi par le Créateur dans la formation de l'univers pour nous donner l'intelligence des lois naturelles (112); puis, de cette égalité universelle, fondée sur la *nature humaine*, ils concluaient que l'égalité individuelle est une *loi de la nature*. C'est le contraire qui est la vérité : autre chose est dire : tous les hommes sont, de leur nature, également *hommes;* autre chose affirmer :

(*a*) V. De Maistre, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, t. II. p. 115.

(*b*) Les Esséniens, avant l'ère chrétienne, avaient commencé la série de ces systèmes mille fois pulvérisés et mille fois reproduits. « Ils rejetaient toute distinction de rang ou de condition, comme contraire à la loi naturelle, devant laquelle tous les hommes sont égaux. » Buhle. *Hist. de la philos. mod.*, t. I, p. 498. — V. *Examen critique*, t. I, c. 2, et t. II, c. 4, § 4 : *De la soumission des sujets.*

tous sont de leur nature *égaux*, également grands, beaux, instruits, riches et vertueux. Cette proposition concrète est aussi évidemment fausse que la proposition abstraite qui la précède, est vrai. C'est cependant sur cette erreur palpable, et non sur la vérité d'un principe, que les sophistes devaient étayer leur système d'*égalité*, puisque pour prouver une égalité individuelle et concrète de *droit*, ils devaient recourir à un moyen autre que le *fait* d'une égalité seulement abstraite. Toutes leurs déclamations n'avaient donc pour fondement qu'une misérable équivoque, la confusion de la *nature* comme ordre de l'univers avec la *nature* prise pour l'essence de l'homme, et de l'*égalité* de cette *nature* en tous avec l'*égalité* de tous les *individus* entre eux.

Ces raisonnements montrent la vérité d'une observation de M. Cousin, observation qui, attaquant ouvertement le préjugé du XVIII[e] siècle et le prétendu sacrifice fait dans le pacte social, pourra paraître un paradoxe à quelques esprits, mais qui n'en est pas moins une vérité évidente. « Dans la société primitive, dit l'auteur de l'*Introduction à l'histoire de la philosophie* (a), tous les hommes sont nécessairement inégaux par leurs besoins, leurs sentiments, leurs facultés physiques, intellectuelles et morales ; mais devant l'Etat qui ne considère les hommes que comme des personnes libres, tous les hommes sont égaux, la liberté étant égale à elle-même, et le type unique et la seule mesure de l'égalité qui, hors de là, n'est qu'une ressemblance, c'est-à-dire une diversité. »

XLVII (*b*)

De l'indépendance.

Nous retrouvons ici l'équivoque dont nous avons parlé à propos de l'*égalité*, de laquelle dérive le droit d'*indépendance*.

On parle beaucoup de l'*indépendance naturelle :* mais que signifie le mot *naturelle* ( )? Est-ce l'indépendance *native?* non, puisque l'homme naît au contraire dans la dépendance la plus complète. Est-ce le terme de la perfection de l'homme? non plus, puisqu'il ne parvient jamais à une indépendance *parfaite*, et rarement à une indépendance même *imparfaite*. L'indépendance naturelle désigne uniquement ce *droit* que possède la *nature* humaine, *considérée dans l'ordre abstrait*, de se régler elle-même d'après les lumières de la raison. Ceux donc qui de l'indépendance *naturelle* de la raison ont voulu déduire *en pratique* la liberté de penser (574), ressemblent au mécanicien qui voudrait appliquer *à l'action* les théories *abstraites* de la dynamique, sans tenir compte du frottement, de l'inflexibilité de certains corps, de l'imperfection de l'élasticité, etc.

Mais à quoi bon, pourrait-on objecter, la théorie abstraite des droits et des devoirs, si elle ne peut être appliquée dans la pratique? — La réponse ressort avec évidence de l'exemple emprunté aux sciences physiques : à quoi bon les théories abstraites de la dynamique? elles servent à diriger l'action par leur application aux données matérielles.

(*a*) Leç. I, pag. 2 et suiv.

(*b*) Se rapportant à la fin du § 360.

Nous parlons de l'indépendance dans tout l'*Examen critique*, mais particulièrement dans l'Introduction et dans la première partie, c. 1, § 3 : *Système rationnel du protestantisme.*

(*c*) Le philosophe de Genève, qui accumule en cette matière les paralogismes les plus audacieux, confond l'*indépendance* avec la *liberté* ou *libre arbitre :* « Renoncer à sa liberté, c'est... incompatible avec la nature de l'homme : c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à ses volontés. » (*Contr. soc.*, l. I, c. 4, p. 12.) Une doctrine si ouvertement fausse n'a pas besoin d'être réfutée ; elle l'est déjà par la notion de la *liberté* donnée dans le livre premier, ch. III.

De même, les conditions de fait une fois posées, nous verrons se développer naturellement les différentes sociétés avec toute la série de leurs *droits* et de leurs *devoirs*. Pour nous renfermer dans notre sujet, l'homme, considéré comme indépendant dans l'ordre *abstrait*, a conséquemment le droit et le devoir de chercher le bien aux sources où sa raison *lui montre* qu'il le pourra trouver d'une manière sûre. Supposons, maintenant, l'*humanité abstraite* réalisée en *un* individu *particulier*, dont l'*intelligence* et les autres moyens de connaissance sont d'un ordre inférieur; nous verrons aussitôt cette raison elle-même lui intimer le devoir de se soumettre à des lumières supérieures, précisément parce qu'il a le *droit* et le *devoir* de chercher la vérité *d'une manière sûre*, et qu'il *sait* pouvoir la trouver sûrement dans des lumières éminentes. Ainsi, l'indépendance *naturelle* devient la source de la dépendance *personnelle*, tout comme nous venons de voir l'égalité naturelle devenir la base de l'égalité individuelle.

XLVIII

Sur le droit de guerre.

On m'objectera peut-être ici le cas de guerre, où chacun des deux combattants a le droit de tuer son adversaire. Mais cette apparente contradiction provient d'un défaut d'exactitude dans les idées. Le soldat n'a le droit de tuer un ennemi qu'autant que la guerre est juste, et une *guerre juste*, à proprement parler, n'est pas le droit d'*attaquer*, mais celui de se *défendre*, comme nous le verrons ailleurs; une guerre *offensive* serait même injuste, si elle n'avait pour but la réparation d'un dommage souffert. Ce droit, d'ailleurs, n'est pas celui de l'individu, mais bien de la société qui emploie l'individu comme un de ses membres et de ses instruments. Le droit de tuer un ennemi appartient donc à la *seule société* qui *fait la guerre justement*, et celle-ci, à considérer *en théorie* l'ordre de la justice, est nécessairement *une*, en quelque question ou litige que ce soit. Parfois, il est vrai, les deux parties pourront faire valoir des droits, et s'imaginer même en avoir déduits par une erreur involontaire; alors, ce *droit apparent*, qui résulte de l'ordre *logique* dans une conscience erronée, rendra, en *pratique*, la guerre licite des deux côtés. Mais le droit *réel*, qui naît de l'ordre *des choses*, et non de l'ordre *des idées*, ne pourra jamais appartenir aux deux parties sans une contradiction manifeste : si j'ai le droit de demander une satisfaction *parce qu'elle est voulue par l'ordre* (ce qui constitue le droit), il est impossible que l'ordre veuille que vous me la refusiez; autrement l'ordre exigerait et *repousserait* à la fois le même objet.

XLIX

De la validité des contrats : réfutation de Romagnosi.

Nous n'oublierons pas de signaler une erreur de Romagnosi qui s'emporte, à ce propos, contre la prétention des théologiens à s'ériger en docteurs de droit naturel, comme si les théologiens devaient donner des enseignements contraires à la nature, ou pouvaient se conformer à celle-ci sans connaître le droit naturel. Cet écrivain appelle ouvertement absurde, pernicieuse, impie la doctrine de plusieurs auteurs qui ne refusent pas toute *validité*, rescindible pourtant par l'autorité, aux contrats où le consentement a été

arraché par la violence (a). A l'effet de faire valoir cet effrayant chef d'accusation, *laissant de côté*, dit-il, *toutes les ressources que lui fournirait la psychologie la plus profonde*, il se borne au raisonnement suivant : « Ce qui est contraire à la justice, ne peut produire aucun *droit* en faveur de celui qui commet l'injustice. Il est donc impossible qu'il en résulte une *obligation* corrélative. »

Les principes élémentaires que nous avons établis suffisent pour montrer que le droit de savoir la vérité et d'obtenir l'objet d'une promesse, ainsi que l'obligation d'y être fidèle, ne résulte pas uniquement du devoir et du droit correspondants de celui qui demande la vérité ou la promesse; ils dérivent surtout de l'accord nécessaire entre la volonté et la parole, entre la parole et l'action de celui qui a donné un consentement volontaire (370). Conséquemment, dans la doctrine des théologiens que cite Romagnosi, le droit en faveur de l'homme *injuste* est le *résultat, non de l'injustice*, mais de l'ordre naturel qui existe entre la volonté, la parole et l'action.

Développons ces idées d'une manière plus concrète. D'où naît l'obligation de ne point proférer de mensonge? Elle résulte principalement de ce que la parole est l'unique moyen de communication entre les intelligences humaines. Admettons un instant que ce moyen de connaissance puisse légitimement servir à transmettre le mensonge : toute communication intellectuelle devient impossible, et nous voyons se réaliser, d'individu à individu, ce qui a lieu pour les nations ennemies qui ne respectent plus la bannière de paix du parlementaire. Certainement des hérauts abusèrent parfois du drapeau blanc ou du rameau d'olivier : en conclurez-vous que ces symboles pacifiques ne doivent plus garantir la sûreté de ceux qui les portent? Vous seriez confondu par le droit pratique de toutes les nations civilisées, qui toutes comprennent qu'elles ne doivent pas se priver de ce moyen de rétablir la paix, parce que l'une ou l'autre en a abusé pour rendre la guerre plus sanglante. En pareil cas, respecter un messager infidèle n'est pas favoriser l'injustice, mais prendre en considération le besoin universel des peuples entre lesquels la voie des communications doit rester franche et inviolable.

Romagnosi, qui ne fait pas attention à ce premier principe de toute *véracité*, réduit la *règle* de la validité des conventions à la seule *égalité de droits d'homme à homme*; il pense que la *liberté* et la *connaissance de cause* en sont seulement les *conditions*. Doctrine quelque peu étrange, dans laquelle la valeur des *actes humains* est l'effet d'un principe placé hors de l'homme de manière que l'*action de l'homme* n'y intervient que comme *condition!* Si la valeur des engagements résulte d'une égalité ou indépendance de droit (ce qui me paraît être une simple condition), le consentement sera invalide toutes les fois que l'égalité ou l'indépendance ne sera pas égale des deux côtés, quelle que soit la cause qui produit l'inégalité. Donc un pauvre qui *par nécessité* vend à un riche, donne à son acte un consentement sans valeur; donc, une crainte *qui n'est pas même injuste*, met obstacle à la validité des conventions, puisqu'il est toujours vrai de dire que la *crainte est une chose impérieuse* (res est imperiosa timor).

Romagnosi trouve étrange que les théologiens accordent à l'homme qui a souffert l'injustice, le droit de se faire dégager par l'autorité publique de l'obligation contractée; mais quel est le motif de son étonnement? L'autorité publique n'a-t-elle point ce pouvoir? ce serait restreindre singulièrement ses droits; ou bien celui qui a cédé à la contrainte, se trouve-t-il lié par sa promesse? mais a-t-il pour cela perdu le droit qui appartient à tout homme, d'obtenir auprès de l'autorité compétente une réparation de l'injustice?

Romagnosi peut se rassurer sur les malheurs qui vont désormais menacer l'honnête homme, et sur le prochain triomphe des malfaiteurs. Pour moi, j'augure quelque chose

(a) *Introduzione*, p. 2, § 336; il est réfuté par le savant annotateur Alex. dei Giorgi, t. III, p. 2. Au reste, cette opinion n'est pas seulement celle des théologiens; Grotius la défend en termes exprès, *De jure belli et pacis*, lib. II, c. 11, § 7.

de pis de sa doctrine : si un brigand en était persuadé, il mettrait souvent le comble à son crime en massacrant l'honnête homme, dont les promesses ni les serments ne pourraient lui faire espérer ni compensation, ni impunité. N'oublions pas, en terminant, que la doctrine qu'il s'efforce de combattre et de dénigrer, parut à un païen, à Régulus, un motif assez puissant pour marcher à la mort, et le rendit l'objet de l'admiration de vingt siècles *qui ignoraient le droit naturel* (de Romagnosi) (*a*).

L

Sur le mensonge, réfutation de Grotius.

Grotius, dont la plupart des protestants suivaient l'avis en cette matière, jugeait incompatible avec les autres devoirs sociaux cette harmonie parfaite de la parole avec la pensée, et pour faciliter quelque peu la pratique de la morale des philosophes de son temps, il changea la définition du mensonge, et le fit consister à *parler contrairement au droit de celui à qui l'on parle* (*b*). Il concluait de cette définition que ce n'est point mentir que de débiter des faussetés à un enfant ou à quelqu'un qui ne prendra pas le change, lors même que les assistants s'y laisseraient tromper, ou bien encore à un homme qu'elles réjouissent loin de l'offenser ; d'en dire à une personne sur qui on a de l'autorité, ou bien dans la vue de sauver un innocent, etc. Avec une pareille doctrine, il faut l'avouer, on a bonne grâce d'attaquer les *restrictions mentales* (*c*), devenues de tout point inutiles, et l'auteur peut être sûr d'en avoir extirpé non-seulement l'abus, mais même la tentation.

Mais altérer une définition, pense-t-il que ce soit changer la nature? Partons du fait naturel : la nature a donné la *parole* à l'homme pour qu'elle lui servît à exprimer sa pensée; elle l'a fait *un* en lui exprimant une tendance naturelle à conformer les signes extérieurs aux sentiments de l'âme; elle lui a inspiré l'horreur et la honte spontanées d'une *duplicité* perfide, et c'est sur la bonne foi qu'elle a assis les fondements de la société. Par conséquent, parler contre sa pensée est chose contraire à la nature et mauvaise en soi, indépendamment du droit d'autrui : violer, en outre, un droit des autres, c'est ajouter l'injustice à l'infraction des lois morales; mais cette injustice ne constitue pas, à elle seule, *tout* le mal du mensonge.

Le bien de la société qui sert de prétexte à une pareille doctrine, y trouve sa ruine entière, puisque la *licéité* du mensonge une fois admise, tout commerce d'idées devient impossible. Si la mauvaise foi est si commune de nos jours, il faut l'attribuer, en grande partie, au favorable accueil qu'on a fait à la doctrine de Grotius.

LI

Unité indispensable des sciences.

Plusieurs s'étonneront peut-être de nous voir citer Suarez à propos du droit naturel, faussement persuadés qu'ils sont que cette science est la création des protestants Grotius,

(*a*) Plusieurs théologiens, et saint Alphonse de Liguori entre autres, considèrent cependant l'opinion de Romagnosi comme reposant sur des arguments *probables*.

(*b*) *De jure belli et pacis*, l. III, c. 1, § 11 : « Sermo repugnans cum jure existente et manente ejus ad quem sermo dirigitur. »

(*c*) *De jure belli et pacis*, l. III. c. 1, § 17, n. 5.

Puffendorf, etc. (*a*). L'erreur provient de ce qu'ils confondent la *création* d'une science avec son *isolement*. Il est très-vrai qu'avant ces écrivains les devoirs de la morale naturelle étaient le plus souvent (*b*) enseignés avec la morale chrétienne dans un même corps de doctrine, où les théologiens s'appliquaient à en montrer l'accord, et par suite, la distinction. Cette manière de procéder se rattachait à un système général de ne jamais isoler entièrement les sciences l'une de l'autre, système, à coup sûr, très-conforme à la nature de la *vérité* qui est essentiellement une.

Peut-être le besoin de se rendre compte de tout par l'analyse a divisé insensiblement la science humaine en diverses branches, besoin que des études superficielles et la crainte de la fatigue ont pu augmenter chez les catholiques. Mais pour les protestants, cette division fut d'une nécessité absolue : après avoir accordé à chaque individu le droit d'interpréter l'Evangile *avec les lumières de sa raison*, force leur fut de faire une morale indépendante de l'Evangile, puisque le juge ne peut point dépendre des parties ; ils la firent si bien, que l'Evangile devint pour eux un livre inutile. Ce qui leur a valu le privilége de passer pour les fondateurs du droit naturel, c'est de l'avoir isolé, et rendu *athée*, comme s'exprime Saint-Simon, auteur peu suspect de partialité envers le catholicisme (*c*).

Mais cette isolement scientifique fut-il un progrès, fut-il un recul ? Pour les protestants ce fut un acte d'apostasie, et, par suite, un mal réel. A considérer la question d'une manière abstraite, elle revient, comme application particulière, à cette autre plus générale : est-il utile d'étudier les sciences isolément ? La moindre intelligence de la science suffit pour montrer que l'analyse aide à pénétrer dans la vérité, mais qu'elle fausse les jugements si la synthèse ne vient ensuite reconstruire les éléments primitifs. C'est ainsi que le mathématicien, après avoir abstrait de la matière les quantités de l'espace, du temps, du mouvement, doit de nouveau les appliquer aux corps, s'il veut connaître la *réalité*. L'excès de l'analyse est donc, de soi, un défaut.

Mais, au moins, la science de la religion ne doit-elle pas être séparée des autres ? Celui qui ne voit dans la religion qu'une fable sans valeur, des formules de politesse, une mode du temps, un usage du pays qui oblige l'habitant comme l'*esclave attaché à la glèbe*, celui-là devra la prendre à part ; mais quand on la croit une vérité, une vérité intimement liée avec la nature de l'homme, comment pourrait-on la séparer des autres sciences ? Si la religion nous découvre les desseins du Créateur sur nous, et si la tendance qui nous porte à les remplir, est ce que nous appelons la *nature* (7), qui ne voit que la religion donne à l'homme la connaissance parfaite de sa propre nature ? Voilà pourquoi certains problèmes (nous aurons occasion d'en signaler dans le cours de l'ouvrage) restent toujours à l'état de problèmes (*d*) pour la philosophie qui ne recourt point aux notions religieuses, et pourquoi certaines institutions menacent ruine sans l'appui du senti-

(*a*) Warnkoenig, dans Romagnosi, *Assunto primo*, § 2, p. 108.

(*b*) Je dis *le plus souvent :* car nous ne sommes pas en reste d'ouvrages de droit naturel et de droit politique composés à cette époque, tels que les deux traités sur le *Gouvernement des princes*, l'un de saint Thomas, l'autre d'Egide Romain. (V. Villemain, *Cours de littér.*, leç. 14, t. I, p. 2, pag. 28, 29.)

(*c*) « On peut dire qu'à toute époque organique la science a été théologique, puisque c'était dans le temple et par les prêtres qu'elle était cultivée... Elle s'est divisée en science *sacrée* et en science *profane* chaque fois qu'on a commencé à *protester ;* alors... LA *science* disparaissant, il ne restait plus que DES *sciences*. C'est dans un pareil cas que se trouvent aujourd'hui les connaissances humaines... Depuis la dissolution du pouvoir spirituel, *résultat de l'insurrection de Luther*, l'esprit humain s'est détaché des vues les plus générales... La science est aujourd'hui *athée*, etc... La science reprendra le caractère religieux..., etc. » *Exposition de la doctrine de Saint-Simon*, 1re année 1828-1829, séance 14, pag. 364 et suiv.

(*d*) Si la science est le dernier mot de l'homme (mot bien vague parfois), la religion est le dernier mot de Dieu pour l'homme.

ment religieux. Dans une autre matière (*a*), Romagnosi disait : « Vous vous étonnez que l'homme sauvage *isolé* ne se présente pas à nous dans un état de perfection, et qu'il offre à peine les conditions de l'intelligence humaine? Faut-il en être surpris? Il n'est point destiné à cet état. » Nous pouvons appliquer ces paroles à l'homme *philosophique :* Vous vous étonnez que la philosophie n'explique pas pleinement la nature de l'homme, la nature de la société; quelle merveille? L'homme est destiné à atteindre toute sa perfection au moyen de la religion. Ces réflexions montrent que séparer la métaphysique et la morale de la religion est chose aussi absurde pour un catholique que rationnelle et nécessaire pour un protestant. Elles montrent du reste que, pour être excellent théologien, on n'en peut pas moins mériter la qualification de politique profond (*b*).

LII

Principes sur le devoir de la reconnaissance.

Ceux qui aiment de se placer à une grande hauteur de spéculation, voudront peut-être pénétrer plus avant dans le premier principe de cette importante loi morale qui forme la base de tout l'édifice social. C'est *un fait* évident qu'elle est tracée dans le cœur de l'homme en caractères ineffaçables; ce qui le prouve, c'est l'indignation que soulève dans toute âme humaine la vue de l'*inégalité* établie par l'homme entre ceux que la nature et leur situation personnelle avaient faits égaux, ou le spectacle contraire d'une égalité forcée entre inégaux. Mais cette indignation, ce sentiment suppose dans l'esprit la conscience d'un désordre (29); ce désordre se montre avec évidence dans une injustice ouverte, où la violence enlève à autrui un objet sur lequel il maintient ses droits; mais qu'est-ce qui en fait naître l'idée quand, par exemple, la générosité gratuite d'un donateur s'exerce sans aucun retour? Celui-ci renonce à toute compensation, et cependant, le sens moral en réclame une, et semble protester en sa faveur contre sa générosité même.

La raison de ce sentiment se retrouve, si je ne me trompe, à la source même des connaissances, dans l'idée de l'*être*. L'être peut se considérer dans son origine ou dans ses manifestations. L'origine *première* est l'être créateur, à l'égard de qui les êtres créés conservent toujours un rapport de dépendance nécessaire (209); mais qui, dans de certaines limites, communique à la créature la puissance de devenir à son tour, la *source secondaire* d'autres *êtres* qui ont par conséquent une certaine dépendance à son égard comme elle l'a envers le Créateur; *dépendance* d'autant plus grande que la créature est davantage la *véritable source* du nouvel être qu'elle produit. C'est pourquoi la créature raisonnable et *libre* possédant un principe de production plus puissant, nous la croyons, à d'autant plus juste titre, *propriétaire* de ce qu'elle produit. Ce droit de propriété résulte *non pas de la volonté* de posséder, mais de l'ordre de nécessaire dépendance qui existe entre la cause et l'effet, ordre qui se présente à la raison sous la forme d'une proportion *nécessaire,* entièrement indépendante de la volonté humaine. Aussi, bien que la volonté fasse une renonciation de ses droits, la raison n'en représente pas moins que le *bienfait* est chose du *bienfaiteur,* qu'il en dépend nécessairement et qu'il doit lui revenir en nature ou en équivalent. La reconnaissance est donc un devoir de l'ordre purement moral, et par suite, inaliénable pour l'être doué de raison; tandis que l'échange lucratif est fondé

(*a*) *Origine du droit pénal*, § 103 et suiv.

(*b*) Je voudrais bien savoir, dit quelque part le comte De Maistre, quel serait le sort de l'*Esprit des lois* de Montesquieu, écrit dans le latin de Suarez, et le sort du traité *de Legibus* de Suarez écrit avec la plume du publiciste français. *Soirées de Saint-Pétersbourg*, dans les notes rejetées à la fin des Entretiens.

sur un besoin de moyens matériels qui peut ne pas exister pour le donateur; en conséquence, cet échange peut être de sa part l'objet d'une renonciation (*a*).

LIII

Hypothèse de Descartes, contraire à l'unité de l'homme.

La sensation ne s'opère pas dans les organes des sens, mais dans le cerveau (*b*); les couleurs ne se trouvent point dans les corps qui les présentent (*c*) : tels étaient des dogmes reçus au siècle passé, et défendus parfois avec l'acharnement de la fureur; malheur à qui eût osé mettre en doute ces articles de foi cartésienne! Pour prouver qu'on refusait une *âme* à l'être *animé*, il suffirait de rappeler l'hypothèse des Cartésiens pour expliquer les actions des animaux (*d*); quiconque d'ailleurs à l'intelligence des termes *animé* et *vivant*, comprend aussitôt que, dans le système de Descartes, le corps de l'homme lui-même ne mériterait plus le nom d'*animé*. Etre *vivant*, en effet, n'est pas la même chose qu'être *mû*; la vie est un principe *intrinsèque* de l'être, le mouvement est un principe d'action *extrinsèque*. Or, l'âme de la création des Descartes, confinée dans la glande pinéale, n'exerçait pas d'autre action sur le corps que celle de le mettre en mouvement (*e*); le corps n'était donc pas animé. On peut consulter sur cette matière, Bérard : *Doctrine des rapports du physique et du moral*; nous en avons cité un passage dans la note XXXII, et nous l'avons appuyé du témoignage d'autres physiologistes.

LIV

Dignité de l'homme.

La distinction et la comparaison de ces principes fournissent une conséquence que les faits mettent continuellement sous nos yeux, bien qu'elle passe peut-être inaperçue

(*a*) V. S. Thomas, 2. 2. q. 106. Sa théorie de la création, au point de vue de la manifestation de l'être, est aussi sublime que consolante.

(*b*) « Haud satis scio an revera manus habeam : *id tantum novi* quia illo temporis momento quo manus movere mihi videor, excitantur quidam motus in quadam cerebri mei parte, quæ, ut fertur, est sedes sensus communis. » Malebranche, *Illustrationes*, cap. 10, *de inquisit, verit.*, t. 2, pag. 225, edit. Genevæ, Destournes, 1753. *Id tantum novi!* qui croirait que la fantaisie des hypothèses pût aller si loin! Le comprenne qui pourra.

(*c*) « Oculi nostri representant colores in superficie corporum... *certum* tamen est omnes illas qualitates non esse extra animam quæ illas sentit. » *Ibid.*, pag. 224.

(*d*) « Evellendum præjudicium quo præoccupati sumus circa bestiarum sensum... ostendendum eas non nisi machinas esse manu supremi Artificis fabrifactas. » Clersellier, in præfat. ad Cartesii tractatum de homine, edit. Elzevir, 1677. — La Fontaine vengea poétiquement la cause des animaux en opposant à cette fable philosophique une autre de sa façon sur l'histoire des souris et du chat-huant.

(*e*) « Naturales et vitales functiones, sed insuper animales, hoc est spirituum animalium, musculorum, nervorum, etc. motus, quatenus a cogitatione aut voluntate nostra non pendent... in aliquo automato concipi haud ægre possunt. » — « Consideremus mortem nunquam accidere vitio animæ, sed solummodo quod quædam ex principalibus partibus corporis corrumpitur, et judicamus corpus hominis viventis differre tantum a corpore mortui, quantum differt horologium, cum recte dispositum est, et habet in se principium motuum, ab eodem horologio cum rumpitur, etc. » Cartes, *de pass. anim.*, p. I, art. 6. Amstel. ed. Elzevir, 1677, p. 3.

pour un grand nombre, et que l'énoncé même ressemble à un paradoxe ouvertement contraire au sens commun. Cette conséquence est que le serviteur est naturellement égal au maître, mais que le sujet est naturellement inférieur à Celui qui le gouverne. Cette proposition paraît paradoxale, parce que, dans l'appréciation commune, la dépendance du serviteur, regardée comme basse, semble le dégrader bien plus que la condition du sujet. Qui pourrait cependant nier que ce soit d'égal à égal que le serviteur traite avec le maître, qu'il règle ses gages, qu'il *convient* des conditions de son séjour ou de sa retraite (*a*), tandis que le sujet se soumet en obéissant à un devoir auquel il ne peut se soustraire, mais que le plus souvent il ne désire, ni ne recherche? Or, c'est là précisément ce qui rend la condition de serviteur plus basse et ce qui confirme nos principes. Ce qui est un effet de la nature ne dégrade pas, mais perfectionne; et, par suite, la dépendance du sujet ne peut être, *de soi*, avilissante. Mais la dépendance du serviteur n'étant pas une exigence de la nature, semble le dégrader, et peut parfois lui imprimer un caractère d'autant plus déshonorant qu'*en se faisant serviteur*, il ne cherche pas son propre bien, mais celui du maître.

Cette considération nous révèle en même temps la VÉRITABLE *dignité de l'homme*, dont parlent tant les partisans de contrat social, et qu'ils ne cessent d'exagérer pour l'avilir ensuite. L'homme qui obéit *à l'homme* s'avilit, puisqu'il se rend dépendant de son égal; or, l'essence de l'hypothèse du pacte social consiste précisément, *d'après ses auteurs*, (563), à produire une autorité *tout humaine;* elle dégrade donc l'homme en dépit de toutes les fictions dont on veut l'embellir en montrant *que l'homme n'obéit qu'à lui-même* (*b*). (V. la note LXX, vers la fin.)

Dans notre théorie, au contraire, où l'ordre est par suite la dépendance sociale est une exigence de la nature, l'homme obéit non pas à l'homme, mais à la nature et à son Auteur. Vérité catholique formulée par le divin législateur du christianisme, avec autant de concision que de profondeur, dans ces paroles : *Qui vous écoute m'écoute, qui vous méprise me méprise;* paroles sublimes qui élèvent l'état de sujet à une relation avec le Très-Haut, en même temps qu'elles fondent l'ordre social sur la base inébranlable de l'éternelle sagesse et de l'être nécessaire (117).

LV

La souveraineté est bienfaisante de sa nature.

Le soldat cimbre qui recule à la vue de Marius, son ancien général, Alfieri aux pieds d'Emmanuel IV, son souverain, l'antique enthousiasme des Français pour leurs princes et, de nos jours, pour Bonaparte, pour qui ils couraient si gaîment à la mort, bien d'autres faits semblables montrent quels sont les sentiments naturels des sujets envers leurs souverains. On y opposerait en vain les rancunes, les haines des républicains, et autres monstruosités. Cette apparente contradiction, fruit d'une époque de délire, montrerait, *tout au plus*, que l'homme peut *parfois* s'égarer; elle ne prouverait point que l'amour mutuel du souverain et des sujets n'est point l'instinct de la nature, comme il est le *besoin* de la société ( ).

(*a*) V. Romagnosi, *Assunto primo,* § 18, p. 162 et suiv.

(*b*) Spedalieri se laisse éblouir par cette démonstration dans tout le § 3 et 4 du ch. 13, livre I. *Dritto dell'uomo.* « Comment peut-on transférer un droit *inaliénable*? Cette seconde difficulté est une seconde illusion... C'est moi qui obéis et moi qui commande : je suis à la fois sujet et souverain, etc. »

(*c*) *Esame critico* t. II. ch. 4, § 45 : *Soumission des sujets ou l'Etat et la patrie.*

Si, après avoir consulté l'instinct de la nature, nous interrogeons l'histoire, les faits nous répondront que cet instinct n'a rien que de conforme à la raison, et que, d'ordinaire, le souverain pouvoir n'a pris naissance et ne s'est développé que parce qu'il était pour la société un véritable bienfait; s'il donna lieu à des abus, ce ne fut ordinairement qu'après une longue série de bienfaits. C'est ainsi que chez les Hébreux le pouvoir souverain fut d'abord entre les mains de Moïse, leur libérateur et leur législateur, pour passer ensuite entre celles des héros qui brisèrent les chaînes du peuple et qui furent ses juges, jusqu'à ce que, désireux de prévenir une nouvelle servitude, les Israélites *demandèrent* un Roi. Chez les Mèdes, Déjocès fut élu deux fois, comme seul capable d'organiser un Etat (*a*). Les rois, chez les Germains, se font obéir par l'admiration qu'ils inspirent... Les sauvages *ont appris de la nécessité à former* entre eux une sorte de société, et à se choisir un chef qu'ils appellent *cacique* (*b*)... Quels qu'aient été les défauts du gouvernement des premiers Hiérocrates, leur empire avait sa source dans un principe légitime et fut un bienfait pour le genre humain (*c*). » La colonie d'Albe qui fonda Rome, demanda un gouvernement semblable à celui de la mère patrie, *parce qu'elle n'avait qu'à s'en féliciter* (*d*). En Grèce, la dignité royale fut introduite avec la civilisation par les premiers législateurs (*e*). Chez les Huns, celui à qui la naissance donnait droit à la souveraine dignité, avait pour maxime de la regarder comme une *charge* véritable (*f*); le P. De Smet en dit autant des chefs des Montagnes-Rocheuses. En Espagne, en Portugal, en Sicile, on vit devenir rois ceux qui délivrèrent ces nations de l'oppression des Sarrasins. En France, la maison d'Héristal avait régné par ses bienfaits avant de ceindre la couronne; plus tard le célèbre « Suger, par les changements qu'il apporta à la législation, inspira aux sujets eux-mêmes le désir de voir s'accroître la puissance royale qui défendait les intérêts du peuple (*g*). » Si dans la suite « les causes de juridiction royale se multiplièrent, la raison en est que chacun voulait être jugé par le saint roi Louis (*h*). » Ce n'est point par une autre voie qu'on vit arriver à un plus haut degré de pouvoir Philippe-le-Bon dans les Pays-Bas, Cosme et Laurent de Médicis à Florence, les Bonaparte en France et les Habsbourg en Autriche... En résumé, l'origine ordinaire de la puissance souveraine est l'expérience ou au moins l'espérance de ses bienfaits. C'est ce que confirme Vico quand il venge « l'éternel principe d'autorité des vulgaires accusations de *fraude* et de *violence*, puisque ce furent toujours l'*humanité* et la *générosité* qui en furent l'origine première, origine à laquelle il faut rattacher toutes les causes secondaires de fraude et de violence qui aidèrent à fonder et à maintenir un empire. » (Sc. N. t. I, p. 155.)

Le colonel Weiss qui, après tant d'autres, avance hardiment qu'il est probable « d'après l'histoire et les connaissances de l'esprit humain que la plupart des Etats furent *fondés par la force* (*i*), paraît ne connaître à fond ni l'*histoire*, ni l'*esprit* humain, ni même le *corps* humain : sans avoir mené des troupes au combat, qui ne voit que la *force* présuppose l'*association*? Où est l'hercule qui, sans avoir des sujets *volontaires*, peut violenter les *masses*? L'histoire donc et la connaissance de l'homme physique et moral sont d'accord avec les théories métaphysiques pour montrer que la société et l'autorité sont le résultat, non pas de la violence, mais de la nature, et que l'emploi de la violence contre une société suppose l'existence antérieure d'une autre société.

(*a*) Cantu, *Histoire universelle*, t. III, p. 8.

(*b*) Guizot, *Civilisation*, *etc.*, leç. VII, p. 192.

(*c*) Gioberti, *Introd..*, t. II, p. 432.

(*d*) Denys d'Halicarn., l. I.

(*e*) Poucqueville, *Hist. de la Grèce*, p. 6. et 7.

(*f*) Muller, t. I. p. 304.

(*g*) Ib., p. 569. V. aussi la *Vie de saint Louis*, par Villeneuve.

(*h*) Ib., p. 624.

(*i*) *Principes philosophiques, politiques, moraux*, par le colonel Weiss, p. 105, 11[e] éd. Bruxelles, 1828, chez De Mat.

LVI

La société humaine est une image de la Trinité divine.

M. Cousin, dans son *Introduction à l'histoire de la Philosophie*, leçon 5, démontre que la philosophie trouve dans la nature des images admirables de l'ineffable mystère qui tient le premie. rang dans les croyances catholiques, du mystère de l'adorable Trinité. Il n'entre pas dans le cadre de cet ouvrage d'examiner le degré d'orthodoxie du philosophe théologien ; nous admettons volontiers ce que ses leçons ont de vrai, et nous nous plaisons à trouver avec lui (*a*) dans toute la nature, comme l'empreinte de l'ineffable mystère, *empreinte* qui, si elle ne reproduit pas au vif, par elle-même, l'être infini de Celui dont elle est le cachet, ne laisse pas de faire ressortir l'évidente crédibilité, et j'oserais dire l'intelligence intuitive de la vérité de ce mystère, du moment que l'infinie Bonté nous en a donné la connaissance par la Révélation.

Dans la société, chef-d'œuvre du Créateur, plus encore que dans le reste de la nature, devait resplendir l'éclat de cette divine empreinte, puisqu'elle est un reflet de la société éternelle des trois divines personnes dans une essence unique ; c'est aussi ce que présentent à tout esprit éclairé les deux personnes sociales avec l'intime et nécessaire relation qui en forme un seul être. Dans la première personne sociale, de laquelle, ainsi que nous le démontrons, résulte, comme de son *origine*, tout l'ordre social et en qui réside la *puissance*, nous reconnaissons le Père, appelé par les saints docteurs la source et l'origine de la divinité, et auquel sont particulièrement attribués les effets de la *toute-puissance*. Dans la deuxième personne sociale, qui *contribue à l'ordre* en réglant les intelligences et en disposant les volontés, nous reconnaissons le Verbe par qui tout *ordre* a été établi et qui est la sagesse du Père. L'union des deux personnes sociales qui, comme nous le prouvons (447), est naturellement l'*amour* (*b*), présente un symbole évident de la troisième Personne de la *Trinité primitive*, personne qui n'a pas son nom propre à elle, mais qui porte comme *Esprit-Saint* le nom de tout l'Etre divin ; tout comme dans l'*image terrestre de cette Trinité*, le nom de *société*, propre aux deux principes sociaux réunis, signifie dans un sens abstrait leur union même. Nous ne pouvons qu'indiquer ces idées ; mais les hommes instruits, pour qui surtout nous écrivons, s'ils sont entièrement catholiques, retrouveront avec joie le caractère du père reproduit dans les traits de la fille ; les incroyants, s'il en est qui nous lisent, se convaincront au moins que le catholique fidèle est loin d'ajouter foi à des mystères dont il ne comprendrait pas les termes (240), et que les dogmes les plus élevés sont même de nouveaux rayons du ciel qui ouvrent des vues immenses non-seulement sur l'ordre surnaturel de la foi, mais aussi sur l'ordre naturel des sciences humaines. (V. la note LI, sur l'unité des sciences.)

De fait, les incrédules parvenus, à la lueur de leur *raison*, à distinguer les trois éléments sociaux, connaissent les principes de la société ; ils savent, de plus, qu'outre ces principes *essentiels* et *naturels*, mais d'*une existence contingente*, la société a un Créateur de qui elle reçoit l'existence. Mais s'ils désiraient s'élever plus haut, et demander à l'Eternel pourquoi de ces trois éléments il a voulu former son chef-d'œuvre sur la terre, quelle réponse recevront-ils de la bouche de la raison, sinon que *telle est la volonté du Créateur?* Le catholique, au contraire, introduit par la raison dans le sanctuaire de la foi, y voit resplendir, à l'éclat du divin flambeau, la cause première dont le triple élément social porte l'empreinte, et la réponse du sanctuaire est que *tel se trouve être le fait, parce que tel est le Créateur.*

(*a*) V. aussi l'auteur du *Génie du Christianisme*.

(*b*) Bien que les théories erronées des publicistes protestants, mais de force catholiques ou déistes, brisent ce nœud si nécessaire à la consolation de la vie.

Le philosophe catholique retire encore un autre avantage important de ces parallèles entre les théories que démontre sa raison et les vérités que lui révèle la foi : il y trouve une haute confirmation de la justesse de ses raisonnements. La matière que nous traitons nous en fournit un bel exemple : nous venons de démontrer que l'*amour* est le lien social ; et nous avons eu grand soin de ne point baser cette démonstration philosophique sur le mystère de la sainte Trinité. Mais amenés à cette vérité par les principes de la nature, avec quelle joie n'y découvrons-nous pas une *harmonie* avec le plus sublime des mystères !

LVII

Importance du principe concret dans la société.

Nous pourrons ailleurs faire l'application de cette règle générale. En attendant, pour développer notre proposition, il suffit de rappeler la manie qui possède certains publicistes de fabriquer des constitutions à l'usage des peuples qu'ils n'ont jamais connus. Platon connaissait Syracuse : cependant, comme le dit Palmieri (*a*) quand « les amis de Dion le prièrent par écrit de leur proposer une forme de gouvernement, et que le philosophe créa trois rois avec un sénat, plus une assemblée avec la magistrature, sa proposition, en attendant la possibilité de la mettre à exécution, resta à l'état de projet. » Que sera-ce donc de tant d'autres Etats du pays d'Utopie fondés par des plumes moins sages que celle du maître de la *divine* Académie ? Quel rapport entre ces beaux rêves et les pays *réels* auxquels on veut les appliquer ? Toute société trouve dans ses droits et ses besoins, dans ses traditions et ses devoirs autant de sources abondantes de vie, autant de principes d'action ; voulez-vous qu'elle se prenne à donner un démenti à la gloire de son passé pour faire plaisir aux idées d'un philosophe qui

> Dans le quatrième coin d'un obscur cabinet,
> Réforme par des lois tout l'état d'Utopie ?

Dans son *Histoire des Etats-Unis* (*b*), M. Roux de Rochelle observe fort à propos que la constitution rédigée par Locke pour la Caroline en 1662, « aurait eu besoin d'être modifiée, si l'on avait mis au creuset de l'expérience les spéculations du théoricien. » On peut voir sur le même sujet les observations d'Auguste Saint-Hilaire dans l'histoire des révolutions de l'Empire du Brésil (Denis, *Histoire de Brésil*, dans l'*Univers Pittoresque*, pag. 153-4), et celles de Cantu dirigées contre Bentham *Histoire Universelle*, tome III, pag. 141, en note. Qu'il y a loin de ces vaines théories au sens pratique du peuple roi et conquérant, dont la civilisation, transmise jusqu'à nous comme un modèle, guide encore aujourd'hui dans leurs méditations le politique et le citoyen ! Tous les Italiens, dit Cantu (tome V, pag. 19), furent appelés par les anciens Romains à partager le droit de de cité *en conservant leurs propres lois*, plus l'exemption des impôts : constitution municipale, riche en libertés, qui caractérise l'Italie politique et qui *fut le type* des institutions républicaines du moyen âge. Guillaume Penn imita cette conduite prudente, lorsque dans la Constitution qu'il donna, avec son nom, à la Pensylvanie, après avoir garanti aux habitants leurs anciens droits, il ajoutait : Il est difficile d'improviser un bon gouvernement, *mais l'expérience peut le rendre tel.* L'auteur que nous avons déjà cité, Roux de Rochelle, parlant des institutions des diverses provinces unies au moment de l'insurrection, remarque (ibid., p. 310) que chacune d'elles fit entrer, dans la nouvelle organisa-

(*a*) *Hist. de Sicile*, ch. 8, p. 169.
(*b*) Traduct. de Falconetti, Venise, Antonelli, 1839, p. 66.

tion du gouvernement, tout ce qu'elle put retenir des institutions précédentes. Les vieilles lois d'Angleterre continuèrent à être en vigueur sous le gouvernement nouveau, et la révolution *se fit sans secousse parce qu'elle n'ébranlait aucune des bases anciennes de la société.* » Aussi, la frénésie qui poussa la France philosophique à briser tous les liens qui l'attachaient à l'histoire, à promener l'arme de la destruction sur tous les monuments de la Religion et de l'Etat, de la législation et des coutumes, des arts même et du calendrier humain, fut une guerre de Titans qui ne pouvait produire qu'un monceau de ruines rougi d'un fleuve de sang. A peine une main puissante eut-elle jeté une digue au-devant du torrent dévastateur, qu'on vit ce noble pays rattacher ses destinées à celles des âges précédents, et trouver dans ce renouvellement historique le terme de ses maux.

Ces données de l'histoire suffisent pour montrer par les faits la vérité de ce théorème fondamental que *toute société est le résultat de faits antérieurs;* pour le développer davantage, nous devrions prendre en main l'histoire universelle, montrer sous toute société nouvelle les fondements de l'ancienne, et au sein de chaque société qui vieillit les germes d'une autre qui commence; en un mot, recommencer pour chaque peuple le travail de Niébuhr sur la société romaine : « C'est dans l'auteur allemand qu'il faut voir cette société *se former du mélange de plusieurs peuples ayant des droits divers.* C'est lui qui, par des exemples pris à la Grèce... nous fait comprendre bien des choses de l'histoire romaine sur lesquelles on passait sans y regarder. » (Villemain, *Cours de littér.*, leç. XIV, p. 18.)

En conséquence de ce théorème, nous ferons une autre remarque importante sur l'absurdité qu'il y aurait pour l'historien ou le philosophe de vouloir apprécier une société et de juger *ses institutions politiques* au point de vue des droits et des principes que *les faits* ont fait naître pour une société différente. Toute société est une *personne morale*, et toute personne morale, comme la personne physique, a, outre l'*être spécifique*, un *être individuel;* l'être *spécifique*, déterminé par les lois universelles, doit se retrouver le même pour toutes les sociétés, l'être *individuel* doit varier en raison des faits. Celui donc qui veut apprécier sainement cette existence individuelle, appréciation dont les suites peuvent être immenses, doit par l'esprit et la pensée se transporter aux époques dont il parle ou qu'il décrit (*a*); à ce point de vue seulement il pourra jeter un coup d'œil exempt d'illusion sur l'action de la société, sur ses institutions, ses droits et ses devoirs. C'est ainsi que le médecin qui connaît le caractère général de la maladie, serait mal avisé de n'avoir pas, de plus, égard aux dispositions personnelles du malade. On peut consulter sur ce sujet, dans les Annales des sciences religieuses, Rome, vol. XI, livrais. 33 (1840), un intéressant article à propos de l'Histoire d'Innocent III, par Frédér. Hurter.

LVIII

Sur la perfection de la société.

Pendant qu'on imprimait le livre II de cet ouvrage, un journal de statistique a publié un article bien propre à nous confirmer dans des idées que nous avons à peine esquissées, et dont le III[e] livre sera le développement. L'article est de M. François Perez, philosophe digne de ce nom, qui établit que la règle de la *perfection d'une société* est la proportion

(*a*) « On voit que Voltaire n'a pas vécu par l'imagination dans les temps qu'il décrit. Tous les personnages dont il parle sont figures mortes, etc. Ce qui manque à son ouvrage, c'est la chose même qu'il promettait, la philosophie, c'est-à-dire le jugement impartial de toutes les époques. » (Villemain, *Cours*, t. I, p. 2. leç. 16, p. 120 et 130.) Maint vieil in-quarto poudreux renferme plus de *style et de couleur locale* que les légères pages de l'auteur de l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations.*

à la fin, vu que l'idée de *bonté* pour les êtres créés est *une idée de simple rapport, que constitue la proportion entre le moyen et la fin.* Nous nous félicitons d'un accord si parfait sur ce principe fondamental avec un tel penseur, qui déduit précisément de la tendance vers la fin nos premières notions de la perfection sociale (308), comme nous en déduisons aussi celles du bien en général (16).

Après avoir payé au mérite de l'auteur ce tribut d'admiration, nous nous permettrons de faire une remarque, dans le but de donner à ses doctrines mêmes plus de lumière, de développement et peut-être aussi de vérité. Philosophe, et par suite, habitué à embrasser l'ensemble des objets, il ne pourra pas nier, ce que nous avons démontré dans notre premier livre et ce qui est assez clair de soi-même, que la *science parfaite de l'homme* consiste à le considérer dans *tout* son *être;* cet *être* ne se bornant pas au petit nombre d'années de cette vie, la science, pour être parfaite, devra porter ses regards sur la perspective qui s'ouvre au delà de la tombe. C'est là, en effet, que les catholiques et même les philosophes qui n'ont pas le bonheur de l'être, découvrent la solution de bien des problèmes qui, en deçà les limites de ce monde, restent une énigme et un tourment (*a*).

Mais si c'est là le but de la science spéculative, il est évident que ce doit être aussi le principe de la science *pratique*, qui, comme le dit notre auteur, suppose la première, et lui emprunte ses théorèmes comme règles de direction. Aussi, pour donner une idée juste de la *perfection* sociale, il est absolument nécessaire de considérer les relations civiles avec une telle étendue qu'elles embrassent même ce terme extrême où seulement on peut trouver, dans sa perfection, l'*idée de l'homme.*

Prise à ce point de vue, la perfection sociale nous présente de nouveaux aspects, différents de ceux qu'a indiqués l'auteur, et sans abandonner son idée, aussi vraie que belle, qui fait consister la *perfection* dans la *proportion entre le but et les pouvoir* (§ V), nous y ajoutons un terme constant qui leur assigne une mesure et une réalité, en attribuant la perfection de la civilisation aux sociétés où les *pouvoirs sont proportionnés à un but* DÉTERMINÉ PAR L'HONNÊTETÉ.

De cette manière l'auteur aurait évité l'écueil qu'il a rencontré, ce nous semble, en fuyant un autre récif : il voulait faire justice (§ VII!) de la fixation gratuite d'un *statu quo*, type immobile de la civilisation, du préjugé si commun qui prend pour règle de *perfection sociale* le siècle même où l'on vit, sans faire attention au manque de rapport d'une telle règle soit avec les siècles antérieurs pour qui elle est trop développée, soit avec les âges futurs pour qui elle reste en défaut. L'observation est juste ; mais qu'en déduit l'auteur? Il en conclut que « *Rome naissante*, avec ses familles de législateurs, de pontifes et de généraux d'un côté, de l'autre, de plébéiens condamnés à ployer sous le poids des armes, ou à retourner la glèbe pour lui arracher avec peine leur nourriture ; les premiers aptes à contracter des liaisons civiles, les autres n'ayant pour ressource que le concubinage ; les uns exerçant la souveraineté sur les personnes et les biens, les familles, les mœurs et les affaires de l'Etat, les autres ne possédant aucune espèce d'autorité ; d'une part, un certain développement d'intelligence, de volonté et de pouvoirs, de l'autre, l'abrutissement de la servitude » que cette Rome naissante *offre pour ce temps une société parfaite!* Il en conclut (§ VII) que « l'indépendance vagabonde de l'Arabe et la société délicate de l'Européen » seraient deux états égaux de civilisation, s'ils avaient chacun ce qu'ils désirent. Les conséquences présentent à l'auteur lui-même cette espèce de répugnance que fait naître le *bon sens*, et pour la vaincre, il doit s'armer d'un acte de foi en sa logique (*b*) : tous ses lecteurs n'auront peut-être pas cet immense courage.

(*a*) V. Plusieurs endroits de Damiron, entre autres, dans son *Histoire*, p. 130 : « La psychologie *n'a rien plus à cœur* que d'arriver par des recherches consciencieuses et suivies à des principes qui constituent un véritable système sur la nature morale et la *destinée* de l'homme. »

(*b*) « Quand je me trouve en face d'une conséquence légitime, je n'ai point l'habitude de m'épouvanter des résultats d'un principe prouvé par la dialectique et j'y adhère franchement. » (*Journ. statist.* livrais. XIV, p. 201.)

Or, si à la loi de *proportionnalité* vient se joindre la règle d'*honnêteté*, cette conséquence s'évanouit en tant qu'elle répugne au *bon sens* et à l'*honnêteté;* elle continue d'exister au point de vue du progrès matériel des sciences, des arts, de l'industrie; et l'on pourra appeler également civilisées, à la condition d'avoir et de suivre des lois en rapport avec leur développement, la Florence du Dante et celle des Médicis, la famille des patriarches sous la tente de Mambré, et celle de Louis XIV sous les lambris des Tuileries.

On éviterait ainsi un autre développement non moins funeste à la société qu'à la vertu : c'est le caractère variable des *idées de justice* déduites par le même auteur comme une conséquence de ses principes. « Imaginez-vous, dit-il, qu'insensiblement l'état des intelligences, des volontés, des pouvoirs, se développe dans le peuple et tende à égaler celui des patriciens; il s'ensuivra une lutte acharnée entre une classe jalouse d'anciens *droits qui déjà n'existent plus,* et une autre société avide d'exercer ceux qu'elle ne possédait pas auparavant et qu'elle a maintenant reconquis. » Voilà comment l'*intelligence,* la *volonté* et la *puissance* ont fait naître le droit d'insurrection tribunitienne et celui de changer l'ordre de l'Etat.

Si, au contraire, avec la *proportionnalité* des pouvoirs et du but, on maintient sacrée et inviolable la règle du juste et de l'honnête, on ne légitimera pas plus l'oppression dans Rome naissante que dans Rome agrandie; et l'on comprendra que des patriciens moins durs et moins intéressés auraient répandu le bonheur sur le berceau de Rome, comme des tribuns moins remuants et moins superbes l'auraient laissé s'accroître dans la paix.

L'idée même du *bonheur de l'homme,* réduit dans le § IV à une *série de besoins satisfaits,* prendrait sous l'influence de l'*honnêteté* un aspect moins matériel et, par suite, plus juste et plus constant, puisque ce bonheur ne dépendrait plus seulement d'un *but* en général, mais d'un but honnête. Pour le bien comprendre, rappelons-nous que le seul besoin *absolu* de l'homme, suivant ces lois de l'*honnête,* est l'*ordre* et la *vérité;* tous autres besoins sont *accessoires,* leur action cause une excitation momentanée, et leur satisfaction un plaisir passager; mais ils ne peuvent constituer le bonheur essentiel de l'homme (1020). Par conséquent, le bonheur essentiel de la société humaine consiste uniquement dans l'ORDRE MORAL; le reste n'est qu'un bonheur accidentel qui peut faire défaut sans que l'homme s'en aperçoive. Ainsi se résout en une *idée réelle* la vérité qu'a indiquée l'auteur et qui pouvait d'abord avoir l'air d'un paradoxe, la vérité de l'*égalité de la civilisation* entre deux sociétés, l'une inculte, l'autre formée et développée. Le bonheur, dans l'idée de l'écrivain, serait une simple *fantaisie de l'esprit :* le sauvage *se croit* heureux avec *un habit de peau, une cabane et une grossière nourriture* (§ IV) : en conséquence, il l'est véritablement, s'il parvient à les posséder : l'Européen *croit* nécessaires des palais, des livrées et des équipages; il est donc malheureux aussi longtemps qu'il en est privé. On voit qu'avec un pareil système le plus fou des hommes pourrait bien être le plus heureux, s'il croit être ce qu'il désire, mais ce qu'en réalité il n'est point : ce fou, par exemple, qui pensait être roi.

Au contraire, dès que nous faisons consister le bonheur dans l'ORDRE, l'homme peut l'obtenir à tout degré de civilisation, pourvu qu'il règle le but et l'emploi des moyens d'après les lois de l'ordre ou de l'honnêteté; et, comme l'ordre est un bien universel, éternel, constant, on peut en toute rigueur soutenir que la société encore inculte, mais bien ordonnée, est aussi heureuse que la société la plus polie, puisqu'elle possède le bien qui lui est *essentiel.*

En conséquence, dirons-nous avec l'auteur, le développement possible des pouvoirs existants d'après les lois de l'ordre, telle est l'idée normale de la *perfection de la société;* pourvu, bien entendu, qu'on envisage l'*ordre* dans toute son étendue, et qu'on l'applique non-seulement à la réalisation, mais encore à l'honnêteté du but.

Mais si cette *idée normale* assigne l'*essence* de la *perfection d'une société,* elle n'en découvre pas toute l'*extension,* extension que la *statistique* devrait considérer cependant pour s'élever à toute sa hauteur. Dans la théorie que nous avons déduite de l'idée de *société,* et

qui établit pour base de la *perfection sociale* la perfection de l'*union* et de la *force*, tout lecteur attentif entreverra un germe que nous développerons ici brièvement pour donner à cette matière l'étendue que permet une simple note.

Si l'*unité* est un des éléments de la perfection sociale (455), celle-ci se développera en raison de l'*unité* même. Or, l'unité est d'autant plus parfaite qu'elle embrasse et réunit plus d'objets : sa perfection est l'UNITÉ infinie, embrassant dans son sein tous les êtres créés sur qui elle se répand; parmi les *unités* créées, les plus parfaites sont celles qui, dans un principe unique, rassemblent le plus grand nombre de *forces*, de *facultés*, d'*éléments*. Ainsi, la vérité *universelle* et *scientifique* appartient à un ordre plus élevé qu'une vérité purement *historique* et *particulière* ; l'âme humaine est plus noble que celle des animaux privés de raison ; etc. Par suite, l'unité de la société sera, à conditions égales, d'autant plus parfaite que la société sera plus nombreuse. De fait, plus une société compte de membres, plus sont vastes les projets qu'elle peut exécuter; la société domestique est plus parfaite que la simple société conjugale, l'Etat l'est plus que la famille.

Si donc il existe un type parfait d'*extension* sociale, il va de soi que la Statistique, pour atteindre pleinement son but, doit diriger de ce côté son attention et ses recherches. Il va également sans dire que le *maximum* de l'extension naturelle dans la société humaine est l'association de *tous* les hommes. Telle est, par conséquent, quant à son extension, l'idée complète de la *perfection sociale*.

Les observations *de fait* confirment, dans la pratique, la tendance de la nature, cette perfection d'*extension*, que nous venons de démontrer métaphysiquement. L'individu cherche à se reproduire *dans une famille*, la famille veut s'étendre *en cité*, les cités désirent s'agglomérer *en Etats* (*a*). Restreints d'abord, mais s'étendant par degrés, les Etats éprouvent, à mesure de leur accroissement, le besoin des confédérations et de relations de plus en plus vastes. Ainsi se formèrent les nations qui précédèrent le déluge, celles qui repeuplèrent la terre, et tous les peuples des époques les plus reculées, comme nous le verrons au ch. IX.

Si de l'histoire des hommes, nous nous élevons à la considération des voies suivies par la divine Providence dans le développement de la société religieuse, nous verrons la vraie religion, renfermée d'abord au foyer domestique, en sortir par l'action de Dieu même pour devenir religion *nationale* chez les Hébreux devenus eux-mêmes une nation, s'étendre par leur dispersion parmi les gentils, et devenir enfin, par l'œuvre de la Rédemption, une religion universelle (catholique). Pour idée fondamentale et pour type suprême, comme l'observe fort bien le cardinal Wiseman (*b*), le Catholicisme a le Dieu fait homme, modèle vivant de la souveraine et universelle perfection, destiné à captiver l'admiration et l'amour de tous les fils d'Adam, quoique partagés entre eux, par les influences nationales, sur les notions du beau et du grand, du vrai et du juste.

Remarquons, dans ce développement progressif, que l'état inférieur emprunte toujours et demande en quelque sorte à l'état supérieur une perfection qu'il ne pourrait point atteindre, abandonné à lui-même. L'individu reçoit de la famille le premier appui pour tout ordre de biens; la famille trouve dans la cité la répression des désordres qu'elle ne pourrait empêcher dans son propre sein ; la cité puise dans l'*Etat*, et l'Etat dans les

(*a*) L'histoire de la civilisation nous montre aussitôt ces quatre grandes divisions de la famille, de l'état patriarcal et de la nation, comme le dit, après la Genèse, Romagnosi, *Origine et éléments de la civ.*, p. 13, éd. de Florence. Les âges suivants sont remplis par la suite des empires, comme dit Bossuet ; empires se succédant et se refaisant en quelque sorte les uns les autres sur un plan de plus en plus étendu, pour amener enfin l'époque *humanitaire* de la civilisation chrétienne.

(*b*) « Les Evangélistes doivent avoir copié le modèle vivant qu'ils représentent... destiné à former en lui le type de l'unité auquel se rallient tous les fils d'Adam, etc. » *Science et religion*, t. I, p. 236.

confédérations et les *alliances*, les forces que ne leur fournirait point leur propre fonds ( ). Et toutes les sociétés particulières, où trouveront-elles leur perfection sinon dans l'honnêteté, lien naturel de la société universelle, et, pour parler de notre époque, dans la religion *catholique*, seule base *réelle* de l'association générale?

L'extension de plus en plus grande de la société doit donc avoir sa part dans les études du philosophe qui veut, avec l'aide de la Statistique, aider au progrès de la vraie civilisation; après en avoir fait consister l'*essence* dans l'honnêteté du but et la proportionnalité des moyens, il en donnera une idée complète, en lui assignant une *extension* qui embrasse toutes les nations du globe.

Combien cette conséquence naturelle de notre théorie de la perfection sociale fondée sur l'*unité* et l'*efficacité*, doit rendre chère au catholique l'auguste société dont il fait partie, et où il trouve, même humainement parlant, le plus haut degré de la perfection (*b*)! De nos jours, il est vrai, dix-huit siècles après que le divin Législateur en a promulgué le plan, entrepris l'exécution et prédit le succès ( ), la rêveuse philosophie de l'impiété, réveillée de ses songes, vient nous révéler, comme une invention de sa façon, la fraternité universelle, et, maudissant, comme une idée étroite et une fanatique proscription, l'*intolérance catholique*, elle se vante de venir perfectionner l'institution de l'Homme-Dieu au moyen de la tolérance philosophique. Par là même, elle montre que non-seulement elle n'était pas capable de concevoir ce type parfait d'une société universelle, mais qu'après qu'il a été conçu et promulgué par l'Homme-Dieu, *elle ne sait pas encore en avoir l'intelligence* ni le reproduire : ignorance quelque peu humiliante pour la science régénératrice et maîtresse de l'univers. En effet, si le premier élément de l'*unité* sociale est l'unité intellectuelle (302-304), il est évident que la philosophie tolérante de l'indifférentisme attaque jusque dans sa racine et son essence la véritable *unité* de la société. On aime à voir fleurir les diverses branches du commerce, à voir les ingénieuses métamorphoses de la vapeur se multiplier et des routes de fer s'ouvrir dans les montagnes ou défier les flots pour mettre en communication les pays et les continents; mais si ces moyens peuvent servir à rapprocher les hommes, ils ne peuvent point les unir et les associer *moralement*. Toute moralité a sa source dans un jugement de l'intelligence; et par conséquent l'*unité morale* est produite par l'*unité du jugement*. Or, l'*unité du jugement* et du tolérantisme *philosophique* consiste à *ne contredire* personne; c'est dire qu'elle consiste en un jugement purement *négatif* qui n'affirme *rien;* une *négation*, un *rien*, sera donc l'appui de cette *unité* sociale; appui digne, en effet, d'une société qui s'isole de l'être souverain, de Dieu (*e*). On peut cependant prévoir le sort d'un édifice intellectuel élevé sur un fond qui est moins solide que le *point d'Archimède;* on sait que même une tour matérielle, bâtie sur un terrain solide, disparaît et tombe quand l'*unité* fait défaut *au terrain d'appui*.

(*a*) Cette pensée aurait besoin d'être mise en lumière; nous y consacrerons la note CXXI à la fin du VII[e] livre, en appliquant spécialement ces notions au système de Kant dans son ouvrage de la *Religion dans les limites de la raison*.

(*b*) Muller observe fort bien à ce sujet (t. II, l. 18, p. 156) que jusqu'au XV[e] siècle les relations politiques des Etats européens furent peu étendues, parce que chaque pays s'occupait exclusivement de ses intérêts. Mais à cette époque, ils commencèrent à comprendre la nécessité d'un équilibre politique, qui fût une garantie de paix, etc... et le progrès des sciences suivit ce mouvement.

(*c*) « Docete omnes gentes — illi prædicaverunt ubique — fiet unum ovile. » Et ailleurs, passim.

(*e*) V. Damiron, *Hist. de la Philos.*, p. 18, 53, 54 et 91. V, aussi l'*Exposition de la doctrine de Saint-Simon*.

LIX

L'unité de l'humanité rétablie.

La société universelle de tous les hommes ne peut point, *par elle-même*, avoir une existence concrète, vu qu'il est moralement impossible que tous les hommes, dans l'état de corruption où ils se trouvent, conspirent effectivement au véritable objet de leur bonheur. D'autre part, comme l'intention primitive du Créateur a été d'obtenir *réellement* dans sa plénitude cette association du genre humain (*a*), le Réparateur de l'ordre troublé par l'homme voulut, autant qu'il dépendait de son intervention, rétablir, même sous ce rapport, le plan divin, et former dans ce but une société universelle qui eût une existence concrète et visible. De quelle manière accomplit-il ce dessein? En établissant une autorité concrète et visible, de laquelle sortit, comme d'un centre, l'unité universelle; en lui communiquant l'*infaillibilité*, il lui donna le droit de lier les intelligences; en lui communiquant la *sainteté*, celui de lier les volontés. Ainsi il suppléait aux obscurités de la raison et à la corruption des volontés qui, dans l'état présent de la nature, rendent impossible hors de l'Eglise la société universelle; il formait sur la terre la plus *complète* comme la plus parfaite de toutes les sociétés, parfaite dans la forme de sa législation, complète dans l'universalité de son extension (*b*).

Les hérétiques, au contraire, qui privent l'Eglise de son autorité visible et concrète, pouvaient et devaient même, par une conséquence logique, lui refuser toute existence visible et concrète, et la réduire à s'ensevelir dans les ténèbres des divins décrets et d'une impénétrable prédestination. C'est précisément ce que firent les protestants, et ce système leur réussit à merveille : déchirés, morcelés en une infinité de sectes, ils montrèrent par le fait la nécessité d'*une* autorité partout où il doit y avoir *une* société. (V. l'*Histoire des variations* de Bossuet, la suite s'en continue sous nos yeux.)

(*a*) « Vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire. »

(*b*) On peut lire sur cette matière, dans les *Annales des sciences religieuses* de Rome, un article extrait de la Revue d'Edimbourg, et composé par un protestant (t. XI, p. 446) : « Il n'y a point, il n'y eut jamais sur la terre œuvre de politique humaine comparable à l'Eglise catholique de Rome. Son histoire lie entre elles les deux grandes époques de la civilisation. Nulle autre institution ne domine ainsi les siècles, et ne nous fait reporter la pensée vers ces temps où la fumée des sacrifices s'élevait au Panthéon, où les léopards et les tigres bondissaient dans l'amphithéâtre rougi de sang. Les plus illustres races royales ne sont que d'hier, comparées à la succession des souverains pontifes : succession présentant une suite non interrompue depuis le pape qui couronna Napoléon au XIX[e] siècle jusqu'à celui qui couronna Pepin au VIII[e], et l'auguste dynastie s'étend bien au delà de l'âge de Pepin, jusqu'à se perdre dans l'obscurité de la chronologie (l'obscurité n'a lieu que pour la date précise du règne de trois ou quatre papes du I[er] siècle). La république de Venise tient le second rang en fait d'ancienneté, mais elle nous paraît moderne en regard du souverain pontificat; d'ailleurs, cette république est disparue, la papauté existe toujours; elle existe, non dans un état de décadence ou comme simple monument de l'histoire, mais pleine de vie, de jeunesse et de vigueur. L'Eglise catholique envoie sans cesse jusqu'aux dernières limites du monde ses missionnaires, non moins zélés que cet Augustin que le comté de Kent vit aborder sur nos côtes; et sans cesse elle brave les puissances hostiles avec la même magnanimité qui défia le courroux d'Attila.

Le nombre de ses enfants soumis est plus grand qu'à aucune autre époque, ses conquêtes dans le nouveau monde ont plus que compensé les pertes faites dans l'ancien, et sa domination spirituelle s'étend sur les vastes contrées, etc. Hurter présente, dans l'histoire d'Innocent III, des considérations encore plus fortes et plus élevées sur cette Eglise, bâtie sur le roc, montrant un front serein à travers tous les orages qui viennent l'assaillir.

IX

Si l'âme dépend de l'homme.

J'ai appelé *peu raisonnée*, quoique non pas *entièrement* fausse, cette expression : l'âme dépend de l'homme ; puisque réellement elle ne pourrait point être employée sans offrir une espèce d'étrangeté et d'erreur. L'homme est le sujet agissant, dont l'âme fait partie, et par suite on ne peut pas dire que l'âme dans son action soit indépendante de l'homme, puisque l'inaction de l'homme serait l'inaction de l'âme. Mais comme l'homme n'agit qu'avec les puissances de l'âme, dont quelques-unes au moins peuvent encore être mises en action après que l'âme, séparée du corps, a perdu l'intégrité de l'être *humain*, il s'ensuit que cette proposition : l'âme dépend de l'homme, renferme un principe d'erreur qui la rend au moins équivoque et trompeuse.

A cette erreur et à cette étrangeté vient se réduire, en fait de théorie sociale, dès qu'on l'examine de près, l'opinion de quelques théologiens qui soutiennent la supériorité du Concile sur le Pape : si l'autorité pontificale est le principe d'unité qui donne à une réunion de prélats l'*essence* de concile, il est évident que *Concile supérieur au Pape* est l'équivalent de l'*homme supérieur à l'âme* (*a*).

LXI

Accord des doctrines philosophiques.

Il nous reste à faire une observation qui servira à étendre et à rendre plus universelles les doctrines qui rendent raison de la société. M. Cousin a fait dans son *Introduction*, leç. XII, une remarque d'une haute vérité, lorsqu'il dit que la métaphysique contenant le principe de tout le savoir humain, tend sans cesse à faire circuler dans toutes les branches de la science les théories qui sont sa propre substance : aussi voyons-nous toujours une harmonie intime régner entre les sciences même les plus diverses, quand c'est la même école qui les cultive.

Ainsi, comparez le droit social du XVIIIe siècle avec sa physiologie ; vous verrez que son matérialisme physiologique (*b*) n'était, dans un sens, que le *contrat social* appliqué de la personne morale à la personne physique. Sur quoi, en effet, se fonde cette théorie sociale ? sur le dogme que toute autorité ou principe d'unité et d'action sociale est l'effet ou la somme des volontés et des forces individuelles. Et la théorie du matérialisme physiologique, sur quoi se fonde-t-elle ? sur le dogme que toute l'unité et l'action de l'être animé est l'effet ou la somme des forces chimiques et mécaniques. D'où il suivrait que l'organisation est la *cause* de la vie, comme le pacte organisateur de la société est la *cause* de l'autorité (*c*).

(*a*) Ou le corps supérieur à la tête. V. de Maistre, *Du Pape*, t. I, ch. 12, p. 120, et Puffendorf (Rapports de la religion chrétienne et de la société civile, § 38), cité par le même, p. 76.

(*b*) Je ne prétends certes pas dire que tous les auteurs aient suivi une telle doctrine, beaucoup s'en faut : je parle seulement de l'esprit général de l'école sensualiste à cette époque.

(*c*) « On peut ramener à deux les principales opinions sur la force qui se déploie dans l'univers : la première la conçoit comme un effet de la matière, la seconde comme un principe à part qui s'associe aux éléments matériels,... d'une part, on explique la force par la matière, *la vie par l'organisme ;* de l'autre, le mouvement de la matière par la force, le jeu de l'organisme par la vie. » (Damiron, *Hist.* p, 248.)

Comment fait le politique pour unir les individus? Il observe, dans l'*amour-propre* ou dans l'*intérêt bien entendu* (*a*), une force d'attraction à la fois et de répulsion : le besoin unit les hommes, la nature limitée des moyens de le satisfaire les sépare; l'équilibre de ces deux forces constitue l'unité et l'antagonisme social. Et comment fait le physiologiste organisateur pour joindre entre elles les molécules élémentaires? Il y voit deux forces, l'une d'attraction, l'autre de répulsion : avec leur équilibre il fait le corps et la vie.

Mais comment cette matière pourra-t-elle avoir l'unité d'action, si elle n'est point mue par l'unité de force? A cet effet, on a créé une unité matérielle en concentrant dans un point du cerveau les nerfs qui opèrent la connaissance intellectuelle et morale, et on en fait le point de départ des mouvements spontanés et volontaires. De la même manière, on donne l'unité d'action à la société en réunissant dans une assemblée les députés de la multitude qui font la loi et communiquent le mouvement à tout le corps social. D'où la loi ne serait que le jugement ou la pensée de la multitude, comme la pensée n'est que la sensation des molécules concentrée et transformée.

Ces idées suffisent pour indiquer l'analogie de doctrine entre deux sciences très-diverses; si nous faisons le même parallèle entre les doctrines contraires, nous découvrirons une parfaite harmonie entre notre théorie morale et les théories physiologiques qui s'éloignent également de tout excès (*b*).

En effet, que nous apprend la physiologie spiritualiste? Que dans tout être animé, dans toute plante, il faut reconnaître un principe supérieur aux forces mécaniques, qui en même temps qu'il donne la forme à la matière, lui communique l'unité d'essence, en règle l'organisme, la dispose pour un but unique, et qui loin d'être un produit des forces chimiques, réagit même par nature contre leur action destructive (*c*).

Et que dit la théorie sociale? Que dans toute société on doit reconnaître, antérieurement à son existence, un principe social universel (325) qui unit moralement les hommes dès qu'ils se rencontrent, qui communique à toute association une autorité (324), en détermine la forme (462), la dirige vers une fin unique (455), et que cette autorité, loin d'être le produit de toutes les volontés associées, doit au contraire, par sa nature, réagir contre la liberté de l'*amour-propre* individuel qui anéantirait la société (426).

En conséquence, toute organisation sociale que produisent les *lois* de la justice naturelle, est une association légitime, et pour qu'un gouvernement soit naturel, il n'est point nécessaire qu'il soit une monarchie absolue ou une république absolue (525), avec ou sans représentation : il suffit qu'il soit légitime (552). C'est ainsi que pour avoir une idée juste de tous les êtres vivants, il n'est point nécessaire d'en concentrer toutes les opé-

(*a*) Nous voyons l'amour des richesses, etc., s'étendre sans mesure dans chaque monade individuelle... et s'opposer aux efforts des autres, en raison de ces tentatives mêmes. Romagn., *Fondam.*, p. 702 et les *Istit. di civ. filos.*, t. I, p. 528 et suiv. L'essence de la vie des Etats est pour cet écrivain la lutte incessante des intérêts individuels, comme la vie humaine est pour la physiologie matérialiste la lutte des forces physiques. Après avoir dit que la physiologie ne connaît point le principe vital de l'homme (p. 507), l'auteur ajoute que la politique ne trouve de principe idéal et rationnel de justice que dans les sens et dans l'individu (p. 539).

« Dès qu'on eut placé *les sens* sur le trône de la métaphysique, l'analogie conduisit l'*intérêt* sur celui de la morale. » (Villers, *Doctr. de Kant*, p. 159.)

(*b*) V. l'*Introduction* et les notes du chapitre II du premier livre.

(*c*) « La matière organique est le produit d'une force qui n'agit pas d'après les lois de la physique... souvent tout à fait contraire aux affinités chimiques. » (Brandis, dans Sprengel, *Hist. des scienc. méd.*, tome VI, p. 301, et v. aussi p. 312.) « L'acte conservateur qui s'oppose à la corruption... est celui qui constitue essentiellement la vie. » (Stahl, dans Dumas, *Physiol.*, t. I, p. 128.)

Les molécules du corps mort présentent des combinaisons contraires aux forces chimiques, et n'y sont retenues que par l'activité; la putréfaction est le retour aux lois générales de la chimie et de la mécanique. (Adalon, *Physiologie*, t. I, p. 36 et 44.)

rations en un point matériel, la nature pouvant parfaitement les concentrer dans les uns, les partager dans les autres; puisque l'unité d'essence dépend non pas d'une unité matérielle, mais d'un principe de force unique *en soi*, quelle que soit la complication de l'organisme où l'action se déploie (*a*).

Il y a donc une liaison intime entre notre théorie sociale et les doctrines spiritualistes, comme entre le contrat social et le matérialisme; bien que, comme on le sait, ces diverses branches de la science puissent, grâce à la raison, être séparées et isolées. (Cf. la note LI sur l'unité des sciences.)

LXII

Note sur la théorie de M. Haller.

Pour se convaincre que notre doctrine diffère moins au fond que dans la forme de celle de l'illustre publiciste de la Suisse, il suffit d'examiner de près le passage du tome II, ch. 18, p. 239, que nous avons cité. Afin de prouver que le gouvernement est chose accessoire dans le principe, l'auteur apporte pour raison que « le gouvernement *n'a pas d'essence propre, mais* qu'il est une simple déduction des droits particuliers de la personne qui règne, une conséquence naturelle de sa puissance et de ses qualités, dont ne peut pas plus se séparer son autorité que l'ombre du corps. » Ces mots font voir que l'auteur parle de l'origine matérielle, ou, comme nous l'avons appelé, du principe *concret* de l'autorité. Mais on ne pourrait nier qu'il n'ait reconnu l'existence d'un principe de cette autorité dans l'essence de la nature humaine, dans la loi de justice et d'amour, quand on l'entend répéter sans cesse que c'est là la base de tous les droits et de tous les devoirs du Souverain (*b*).

Ceci soit dit pour justifier l'intention du célèbre écrivain : on doit avouer d'ailleurs qu'il confond jusqu'à certain point l'idée de souveraineté avec celle de domaine; et que le droit social, tel qu'il le présente, conduit parfois à des doctrines qui offrent peu de garanties relativement à certains droits accordés aux particuliers, comme celui de punir les coupables, de rendre la justice, etc. Nous en verrons ailleurs l'application à des cas particuliers : nous nous contenterons ici de citer la phrase suivante qui me tombe par hasard sous les yeux : l'aide obtenue du faible s'appelle *service*; de la part des égaux, *complaisance*; de la part d'un puissant, *justice*; mais, dans tous les cas, l'*essence de l'objet demeure la même*. (Tome II, ch. 15, p. 191.) On découvre facilement l'erreur : quand la justice me prête son secours, elle impose à l'autre partie un *devoir*, lors même que son droit ne serait pas appuyé par la force; mais l'aide que je reçois de mes serviteurs ou de mes amis pourra bien parfois forcer la partie adverse, elle ne peut point lui imposer de *devoir*.

LXIII

Des diverses espèces d'autorités.

Nous nous trouvons ici en désaccord avec Romagnosi, qui (*Assunto primo*, § 12, p. 144) *identifie dans la société patriarcale la puissance paternelle avec le pouvoir royal*; ce qui nous paraît aussi faux que de dire qu'*être père* est la même chose qu'*être roi*, le *pouvoir*

(*a*) V. Bérard, *Doctrine des rapports du physique et du moral.*

(*b*) V. entre autres le ch. XV du premier tome, vers la fin.

étant une conséquence de l'*être*. L'union des deux pouvoirs sur une même tête est un fait de tous les jours dans l'ordre social, et il n'y a guère de *souverains* qui ne soient en même temps *pères*, mais il ne s'ensuit jamais que ces deux pouvoirs soient *identifiés*.

L'erreur de Romagnosi naît ici de ce qu'il n'a pas encore entièrement abandonné les théories du siècle passé, théories auxquelles (honneur à lui) il porta les premiers coups. De là la distinction qu'il établit entre la société *patriarcale* et *sénatoriale* et la société *civile*, parce que *dans celle-ci prédomine le consentement de toute la société réunie*. S'il n'était entraîné par de systématiques préventions, comment n'aurait-il point vu *un fait* qui saute aux yeux : c'est qu'il n'y a peut-être point de société où le *consentement* soit moins réel et moins possible que dans la société civile?

L'analyse faite dans ce chapitre nous semble mettre en évidence la différence essentielle entre l'état patriarcal et la société civile ; dans l'un, le pouvoir est domestique et s'exerce sur des personnes dont l'union résulte de relations d'une unité en quelque sorte individuelle (492); dans l'autre, le pouvoir est public et naît *du fait* de l'association : ici, l'union produit l'unité; là, l'unité est cause de l'union. Quand je vois dans le *père* le principe qui donne l'existence à la famille, dans le *maître*, le centre et le but de l'action, le *père* et le *maître* m'apparaissent comme la *cause* de la famille ; mais quand j'envisage cette famille comme une réunion d'individus égaux *par nature*, et que je considère le père ou le maître comme obligé par les devoirs de l'humanité et comme ayant d'ailleurs le pouvoir de diriger la famille vers son véritable bien, je lui donne alors le nom de *supérieur* ou de patriarche et je découvre dans la famille la fin, la *cause* de sa *supériorité* patriarcale. A cette supériorité, ajoutez des sujets *qui ne soient pas de la famille, de la maison*, (*non familiares, non domestici,*) vous aurez l'autorité publique; à celle-ci donnez l'indépendance, vous avez la *souveraineté*.

LXIV

Sur la souveraineté : réfutation de Spedalieri.

Il est réellement étrange de voir un auteur, dont l'esprit chrétien et la force de logique sont d'une trempe telle que celle de Spedalieri, se perdre en raffinements, pour plier l'autorité de l'Ecriture à son système du Contrat social, quand il nous dit (*Dr. de l'homme*, l. I, c. 17, § 27), que lorsque l'Ecriture envisage dans la souveraineté une participation de l'autorité divine, elle l'attribue à Dieu comme on lui attribue d'être la cause de la famine. Ce seraient alors d'étranges paroles qu'un roi inspiré adressa au Seigneur : *Vous m'avez choisi pour souverain de votre peuple* (*a*); ce serait une étrange manière d'exhorter les souverains que de leur dire dès le début : *Le Seigneur vous a donné la puissance* (*b*); s'ils devaient partager cette gloire avec la famine et la peste, l'apôtre saint Pierre aurait donné un étrange précepte d'*honorer le roi... à cause de Dieu* (*c*); et saint Paul aurait répété cet étrange précepte : *que tout esprit se soumette aux puissances, car toute puissance vient de Dieu, et celui qui lui résiste, résiste à l'ordre de Dieu* (*d*). Les premiers fidèles auraient pu facilement décliner un tel précepte, en faisant observer aux maîtres de la terre que même la maladie vient de Dieu, sans que nous soyons obligés de la respecter, de lui obéir ou de lui laisser à son gré moissonner ses victimes. Tels

(*a*) Tu me elegisti regem populo tuo. *Sap*. IX, 7.

(*b*) Data est a Domino potestas vobis. *Sap* IV, 2.

(*c*) Propter Deum... regem honorificate. *I. Petr*. IV, 6.

(*d*) Omnis anima potestatibus subdita sit, non est enim potestas nisi a Deo... itaque qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. *Rom*. XIII.

n'étaient pas les sentiments de David frémissant d'horreur à la pensée de porter la main sur l'oint du Seigneur, ni ceux de Tertullien disant (a) que *le souverain et l'homme ont le même auteur*, QUI LEUR COMMUNIQUE ÉGALEMENT LA VIE ET LA PUISSANCE, ni ceux de saint Irénée répétant (b) que LES ROIS SONT ÉTABLIS PAR L'ORDRE DE CELUI *qui fait naître les hommes;* ni ceux de saint Augustin prescrivant ( ) *de n'attribuer le pouvoir de donner la couronne et l'empire qu'au vrai Dieu, qui accorde aux bons et aux mauvais les royaumes de la terre;* ni ceux de saint Chrysostôme remarquant (d) que *la souveraineté, le commandement des uns, la soumission des autres est l'ouvrage de la sagesse divine.* Aux saints Pères se joint l'Eglise universelle qui envoya des légions de martyrs au supplice, mais qui n'envoya jamais de député à la Convention.

Le langage de Spedalieri étonne d'autant plus sur des lèvres catholiques qu'elles devraient répéter avec respect les paroles de l'Ecriture et des Pères, surtout quand on entend les païens eux-mêmes reconnaître cette vérité que nous avons démontrée par les principes de la raison, quand les Egyptiens *croient que ce n'est point sans l'intervention de la divinité que les rois parviennent à une puissance souveraine et universelle* (e), et les Esséniens, que *personne n'obtient l'empire que par un soin spécial de Dieu* (Porph. I, 5). Bien d'autres témoignages pareils ont été recueillis par Tamagna, dans sa savante réfutation de Spedalieri (lettre I, c. 6); mais j'écris en philosophe, et non pas en théologien : je n'aurais pas invoqué le témoignage de l'autorité si le philosophe à qui je réponds ne m'avait obligé, en recourant à cette arme, de quitter le terrain où je combattais.

LXV

Note sur Montesquieu.

Montesquieu paraît suivre une division différente, en partageant les gouvernements en républiques (démocraties et aristocraties), monarchies et despotismes. C'est une étrange division, ou plutôt une énumération, où les vices des gouvernements viennent en ligne de compte avec leurs formes. Si un naturaliste devait, avec une pareille logique, faire la description du genre humain, il le partagerait en *hommes, femmes et boiteux.* Mais quelle erreur peut étonner de la part d'un écrivain qui paraît n'avoir ni dessein, ni principe arrêté dans tout le cours de son ouvrage (f)? Il veut tracer les règles de la législation, et il leur donne pour base cette fausse division dont il n'allègue aucune preuve ni de fait, ni de raison, ni d'autorité (g).

Après cela, il assigne de prétendus *principes* d'action distribués comme suit pour chacune de ces formes : la vertu pour la démocratie, la modération pour l'aristocratie, l'honneur pour la monarchie, la terreur pour le despotisme. Pour peu qu'on ait la connaissance du cœur humain, on comprend sans peine que ces ressorts sont nécessaires

(a) Inde est imperator unde et homo, *inde potestas illi unde et spiritus. Apolog.* cap. XXX.

(b) Cujus jussu homines nascuntur *hujus jussu et reges constituuntur. Adv. hær.*, l. V, cap. 28.

(c) Ne tribuamus dandi regni atque imperii potestatem nisi vero Deo : Deus ipse dat regna terrena bonis et malis. *De civit. Dei,* cap. XXI et XXII.

(d) Quod principatus sint, quod isti imperent, hi vero subjecti sint, divinæ sapientiæ opus esse dico. *Hom.* XIII in Ep. ad Rom.

(e) Dans Diodore de Sicile, liv. I.

(f) Les partisans exagérés du célèbre publiciste liront avec fruit des auteurs non suspects : Bentham, t. III, p. 80, et Filangieri, p. 402, qui montrent un semblable engouement.

(g) *Esprit des lois,* l. II, c. 1.

dans tout gouvernement bien réglé, parce que dans toute multitude, il y a des natures qui peuvent ou qui doivent subir l'une ou l'autre de ces influences (732). Un gouvernement moins parfait, il est vrai, a besoin de plus de vertu personnelle pour se maintenir; mais il ne s'ensuit pas que les autres n'aient pas besoin du même moyen. Je ne dis rien du mot *vertu*, envisagé sans la morale ni la religion, et consistant en un certain enthousiasme qui sacrifie tout (134) aux intérêts purement politiques de la patrie (*a*). « Idée aussi désolante que fausse, » dit Romagnosi parlant de cette vertu politique de Montesquieu (*Ist. di civ. fil.* tome I, l. 6, p. 485). Vico, au sujet de l'éclat que jeta l'amour de la patrie dans les temps héroïques, observe que c'était « un grand amour de son propre bien, un grand intérêt privé. » (*Scienza nuova*, tome I.) Voilà où Montesquieu voyait le comble de la vertu et l'espérance de la société! Demandez-vous en quoi consiste la *liberté politique?* Le troisième chapitre du livre II vous répond que c'est le *droit de faire ce que permettent les lois* (définition, certes, un peu naïve : est-il possible qu'on n'ait pas le *droit* de faire *ce qui est permis?* l'*action* peut être entravée, mais la *permission* emporte le *droit*); au chapitre sixième, la liberté est ce repos de l'âme que donne la conscience de sa sûreté. De cette définition littéraire, l'auteur conclut que la liberté exige la séparation des pouvoirs, et sur ce fond, il construit un vaste système de raisonnements, comme si son assertion avait la valeur d'un oracle... Haller pouvait bien dire que, léger et sophiste, Montesquieu ne méritait pas sa réputation (*b*). Tel est aussi le jugement du vicomte de Bonald et jusqu'à certain point de Stewart lui-même, qui, quoique d'ailleurs assez favorable à Montesquieu, l'accuse d'avoir écrit sans suite, sans dessein et presque sans but (*c*).

Toutefois une loyale impartialité retrouve dans l'*Esprit des lois* le passage du droit social à l'ordre concret; et si l'auteur n'avait brûlé à l'impiété quelques grains d'un encens qu'il réprouva en face de la mort, si son esprit, égaré par les doctrines républicaines, n'avait gâté les conceptions de son génie, la pensée de rechercher, dans le caractère *individuel* de chaque peuple, le fondement de l'*individualité* de ses lois, lui mériterait la reconnaissance de la philosophie politique. Mais il se perdit dans l'empirisme pur de l'époque, et au lieu de voir dans les conditions de l'individualité *un fait spécialisant* les lois universelles et immuables de la nature, il parut *quelquefois* (bien qu'ailleurs il parle dans un sens contraire) vouloir absorber dans cet élément matériel la liberté humaine, la vertu et la justice, en déduisant de pareils éléments toute moralité, ou du moins en l'en faisant dépendre. (Par exemple, l. IV, c. 2, *De l'éducation*, etc., l. XXIV, ch. 5 et ch. 19, etc.)

(*a*) *Esprit des lois*, l. III, c. 5.

(*b*) *Restaur. de la science polit.*, t. I, c. 6, n. 7. V. dans l'ouvrage même cet article plein de science et de sagesse.

(*c*) « Ses faits sont si peu liés que nous serions tentés de croire qu'il y a été conduit à son insu, et plutôt par une curiosité fortuite que par aucun dessein conçu d'avance, etc. » (*Hist. des sciences métaph.*, t. I, p. 303 et suiv.) M. Villemain vient confirmer ce jugement : « Autrefois, j'avais cru voir dans l'ouvrage de Montesquieu une composition savante, complète en toutes ses parties... En l'étudiant davantage, je l'ai compris moins : j'ai cru y remarquer des contradictions, des lacunes et plus d'un problème sans réponse... Il a le mérite d'être surtout histoire. » (*Cours de littér.*, t. I, leç. 14, p. 2 et 46.) Montesquieu, dit Romagnosi, manquait du premier guide pour trouver le vrai, le juste et l'utile, etc. (*Introduction*, § 370.) Voir, sur la notion de la liberté, le § 619 de notre ouvrage.

LXVI

Des différentes sortes de gouvernements.

Mais quoi? demandera-t-on sans doute, vous viendrez soutenir que tel ou tel degré d'élection ne produit pas des effets essentiellement différents (*a*)? que c'est une même chose d'avoir un Sénat unique, ou d'avoir une deuxième Chambre, et même un plus grand nombre d'assemblées législatives ou exécutives, etc.? qu'un doge ou un roi investis du pouvoir exécutif n'apportent aucune différence dans la forme du gouvernement?

Nous ne nions pas, certes, qu'il n'y ait de la différence; mais nous disons que cette différence n'est ni essentielle, ni *si* nettement *précisée* qu'elle puisse créer de nouveaux genres philosophiquement déduits non pas des accidents de l'objet, mais de sa nature même. De fait, toutes les circonstances qui viennent d'être énumérées, un doge, la pluralité des chambres, etc., ne peuvent-elles pas se rencontrer dans une république démocratique ou aristocratique? Elles ne constituent donc pas des différences *essentielles*. Qui pourrait d'ailleurs ne pas convenir avec Montesquieu, cité § 507, qu'une aristocratie nombreuse devient, *dans le système de nos adversaires*, une vraie démocratie où le peuple n'est rien, comme les esclaves n'étaient rien dans les aristocraties antiques? Réciproquement, ces prétendues démocraties, au regard de ceux qui n'avaient pas le droit de cité, n'étaient-elles pas des aristocraties véritables (*b*)?

Nous avons dit : dans le *système* hypothétique *de nos adversaires*, parce que, dans la théorie de Haller que nous suivons, toute *polyarchie* naît ou devient, par l'inévitable loi de sa propagation naturelle, une *aristocratie* composée des fondateurs mêmes de la société ou de leurs successeurs comme nous le verrons bientôt (519, 524), et la vraie démocratie de *tous* n'est qu'un état momentané et de transition (*c*).

— Mais vous ne nierez pas au moins que quand les lois dépendent de la double sanction du roi et de la nation, on n'ait un vrai gouvernement *mixte*, distinct de l'*un* et du *multiple*. — Nous ne croyons pas pouvoir accorder une telle assertion, et notre théorie bien comprise y fera même voir une *contradiction;* nous ne prétendons pas qu'il soit impossible que plusieurs individus constituent une *seule autorité;* nous avons même montré que l'autorité est essentiellement *une*, soit dans la démocratie, soit dans l'aristocratie, soit dans toute société, puisque l'autorité est le principe de l'unité sociale (421 et suiv.). Mais autre chose est l'*unité de l'autorité*, autre chose l'*unité du supérieur*, c'est-à-dire du possesseur de l'autorité (467). L'autorité toujours *une* est possédée, dans la monarchie, par *un individu;* dans la polyarchie, elle l'est par *plusieurs :* est-il possible de trouver un terme moyen entre ces deux formes? *Quand il faut pour les lois une* DOUBLE *sanction,* il est clair

(*a*) V. *Esame critico,* t. I, c. 2, *Suffrag. univ.*

(*b*) « Qu'est-ce qu'une république, dès qu'elle excède certaines dimensions? C'est un pays plus ou moins vaste, commandé par un certain nombre d'hommes qui se nomment *la république;* mais toujours le gouvernement est UN, car il ne peut y avoir de république disséminée. » (De Maistre, *Du Pape,* t. I, c. 1, p. 5.)

(*c*) Dion, disciple de Platon, haïssait comme lui la démocratie pure que ce philosophe appelait non pas un gouvernement, mais la mise à l'enchère de tous les gouvernements, qui *en faisaient dans la réalité une aristocratie, oligarchie ou même une autocratie,* suivant qu'un ou plusieurs dupeurs provoquaient et dirigeaient à leur gré le mouvement incertain de la foule, toujours légère, et qui cependant, au point de vue de la quantité, est la majorité de la nation. » (Palmieri, *Hist. de Sicile,* c. VIII, p. 166.) Voilà deux sages des temps anciens, très-versés l'un dans la pratique, l'autre dans la théorie du gouvernement républicain, qui nous donnent la palinodie du panégyrique du peuple souverain, et qui prouvent, par de nouvelles réflexions, l'instabilité de la démocratie.

qu'il y a deux principes produisant la loi et *obligeant* la société ; or, celui qui a le droit d'obliger, est le possesseur de l'autorité (114 et suiv.) ; il y a donc deux possesseurs de l'autorité, et comme *deux ne sont pas un,* cette forme encore tombe sous la catégorie du *multiple.*

— Mais si *deux* ne *sont* pas *un,* ils *font un* ici, et par suite produisent une espèce mixte. Mais quel est le gouvernement où la *pluralité* ne concoure à produire l'*unité?* Si l'*unité* est *essentielle* à l'*autorité sociale,* il est évident que tout gouvernement de plusieurs pourra, en ce sens, être appelé *mixte,* puisque le gouvernement devient impossible là où il ne trouve pas quelque élément d'unité qui fasse la *loi.* Dans la monarchie, ce principe d'*unité* est *une* volonté ; dans la polyarchie, c'est *un* consentement ; mais toujours est-ce un *seul* élément, et il répugnerait que l'*unité* naquît de la *pluralité* (*a*). La différence essentielle des deux formes est que l'*unité* sociale de la monarchie naît de l'*unité* naturelle, celle de la polyarchie résulte d'une *unité* artificielle ou morale ; dans l'une, le souverain est propriétaire de l'autorité sociale ; dans l'autre, les propriétaires en sont les membres ou ceux qui exercent réellement les droits du citoyen (*b*) ; dans la première, l'unité d'autorité requiert l'aide d'un grand nombre de ministres, parce qu'une seule personne ne suffirait pas à faire mouvoir tous les rouages administratifs ; dans la deuxième, la pluralité des propriétaires du pouvoir vient se concentrer en *un* consentement où il trouve l'unité de jugement et de volonté, le *principe d'ordre* qui, entre plusieurs, ne peut naître que de l'*un.*

LXVII

Réponse aux objections.

On m'a proposé sur cette matière deux objections : 1° le père n'aurait-il pas le droit d'empêcher les écarts de ses fils émancipés, et établis sur des terres indépendantes ? s'il l'a, on ne peut pas dire que son autorité ait son origine dans le domaine territorial.

2° Les fils n'ont-ils pas le droit d'empêcher les excès du père ? Cependant on ne peut pas dire qu'ils soient ses supérieurs.

La réponse à la deuxième objection se trouve déjà contenue dans le § 495 : empêcher les excès, droit et devoir de celui qui peut le faire sans causer un plus grand mal, n'est pas de sa nature un exercice d'autorité, mais un acte d'humanité. La défense ne se fait d'autorité qu'autant qu'elle se fait avec droit d'administrateur universel, et qu'elle part du centre de l'action sociale, qui doit non-seulement empêcher le mal, mais encore organiser le bien. Or, le fils n'est pas administrateur universel de la société que nous avons en vue ; en réprimant les excès du père, il agira donc de droit, mais non pas d'*autorité.*

Cette réponse résout en même temps la première difficulté. Le père qui défendrait

(*a*) « Nous ne concevons pas que, dans l'ordre intrinsèque des choses, la variété puisse exister, sans que préalablement ait existé l'unité... C'est l'unité qui préexiste à la variété. — (Cousin, *Intr.*, l. IV.)

(*b*) Cette différence essentielle entre la monarchie et toute sorte de polyarchie, fondée sur l'*un* et le *multiple* par rapport au propriétaire du pouvoir, avait déjà été observée par l'auteur de l'opuscule *sur le gouvernement des Princes* (l. IV, c. 1), qui se trouve parmi les œuvres de saint Thomas. Après avoir remarqué que toute espèce de polyarchie *se dit telle par distinction d'avec la royauté, dicitur contra regnum,* il ajoute que la principale différence essentielle des deux gouvernements consiste en ce que le *véritable* roi est propriétaire du pouvoir, son cœur dicte les lois, *in ipsius pectore sunt leges ;* dans la polyarchie, au contraire, lors même qu'un seul domine, le gouvernement dépend de plusieurs volontés, *quamvis unus dominetur, regimen tamen pendet ex pluribus.*

quelque délit à ses fils émancipés et établis hors de ses domaines, exercerait tout au plus un certain droit paternel, mais non pas l'autorité d'un supérieur, puisque séparé d'eux et dans ses intérêts par leur départ, et dans ses intérêts par leur émancipation, il n'est plus l'administrateur de cette société. Les fils devront donc lui obéir s'il défend quelque désordre, non parce qu'il a autorité pour les gouverner, mais parce qu'ils sont obligés à ne point faire le mal; le respect et l'amour qu'ils lui doivent, même après leur émancipation, rendront encore ce devoir plus sacré.

Mais les enfants qui demeurent sur les domaines du père, n'ont pas séparé leurs intérêts des siens; la communauté d'intérêts ne se développe avec ordre que par l'unité de direction; celle-ci appartient de droit au supérieur commun, et par conséquent, là où le bien commun exige une telle direction, le père seul a le droit de l'imprimer à ses fils, malgré leur émancipation, aussi longtemps qu'une entière séparation d'intérêts n'a pas établi deux sociétés distinctes.

LXVII (*a*)

De la noblesse.

Ainsi nous voyons naître de la nature même de l'homme le premier germe et la première idée de la noblesse ou patriciat, objet de tant de débats pour ces démagogues qui n'y savent voir que le triomphe du fort et l'oppression du faible.

L'étymologie même du mot devait rappeler l'origine du patriciat retracée dans les annales romaines; et la plus légère étude du développement de l'humanité suffit pour nous montrer que partout où une société d'égaux fonde, d'elle-même ou sous un souverain, un nouvel état, cette société d'égaux deviendra par degrés un corps de patriciens. Ainsi chez les Etrusques, comme le dit le savant Artaut de Montor (*b*) « la plénitude de la puissance souveraine n'appartient qu'aux patriciens, citoyens *primitifs* et légitimes. » A Carthage « il y avait probablement, dit Cantu (*c*), une noblesse héréditaire, *descendant des chefs* de ceux qui conduisirent la première colonie; chez les Galates (station des Gaulois) *la race conquérante jouissait de priviléges* (*d*); à Florence, les familles des Buondelmonti, des Armidei, des Uberti, etc., sous les auspices desquelles se forma la nation, devinrent naturellement la *noblesse*, le *patriciat*, et gouvernèrent l'Etat jusqu'à la domination de Gautier de Brienne (*e*). A Venise, le patriciat se forma des familles qui gouvernèrent la république l'année de l'*extinction du conseil* (l'an 1297) (*f*). A Raguse, le gouvernement était entre les mains des premiers fondateurs de la république, et des nobles du territoire qu'ils avaient acquis dans la Bosnie (*g*); le reste du peuple se composait des gens de mer, de commerce, de campagne et de peine. Le patriciat de Berne se forma de la noblesse réunie pour fonder un Etat par Berthold de Zahringen (*h*). » Les prérogatives des modernes habitants des Asturies sont l'apanage du courage magnanime que montrèrent leurs ancêtres à défendre la religion et la patrie (*i*). » En général, toute la

(*a*) Se rapportant à la fin du § 520.
(*b*) *Histoire d'Italie*, dans l'*Univers*, de Firmin Didot, p. 83 et 85.
(*c*) *Histoire universelle*, t. IV, p. 140.
(*d*) *Hist. univ.* p. 198.
(*e*) Muller, t. II, p. 15 et 45.
(*f*) Ibid. p. 19 et 20.
(*g*) Ibid. p. 63 et suiv.
(*h*) Ibid. *Hist. univ.*, t. I, p. 73 et suiv.
(*i*) Ibid. p. 461.

noblesse *féodale* se composait des successeurs des chefs qui avaient conduit les armées barbares à la conquête des provinces romaines (*a*).

La *noblesse*, aussi bien que la société dont elle fait partie, doit donc son origine aux circonstances *de fait* : si parmi les *faits* il en est de violents et d'injustes, il ne faut pas attribuer toutes les prérogatives à la violence et à l'injustice ; généralement parlant, la noblesse, comme la souveraineté, est le résultat des bienfaits et de la reconnaissance publique de ceux qui les reçurent (470 et suiv.).

La *noblesse* que confère la libre volonté des souverains et qui pourrait paraître une exception à la règle, confirme, dès qu'on y réfléchit, la théorie que nous avons déduite des faits. En effet, à quel titre a-t-on coutume de l'accorder ? Chacun sait qu'il y avait trois moyens de parvenir à la noblesse dans les temps antérieurs à la révolution : l'acquisition d'une propriété, la carrière des lettres et celle des armes : titres qui correspondent précisément aux trois manières de conquérir la supériorité par des bienfaits (§ 450) : en aidant le faible par le soutien de sa vie, ou par l'instruction de la vérité, ou par la défense contre l'oppression. Aussi Vico dit-il très-bien que l'*art* de cultiver les champs, la *force* de les défendre contre les envahisseurs, la justice et la *générosité* qui fait recueillir et instruire les ignorants sont les causes de la noblesse (*Sc. n.*, t. I, c. 2, § 18). M. Guizot dit de même (*Civ. fran.*, l. XII). « La force physique, la prépondérance sociale, la supériorité morale, telles sont les gradations de l'aristocratie. » Conférer un titre était plutôt *déclarer* la noblesse que la créer ; en le donnant, le souverain ou l'Etat déclaraient que tel personnage était propre à aider les autres par l'abondance de ses ressources, par la richesse, la science ou la valeur qu'il avait à sa disposition.

C'est pourquoi la nature même de la noblesse excluait la profession de métiers lucratifs ; travailler *pour gagner* eût été, en un sens, se reconnaître dépendant du besoin, et par suite incapable de secourir autrui ; c'eût été se dégrader et déroger à la noblesse.

Je ne prétends pas louer et je ne m'arrête pas à blâmer, dans ces sentiments, l'abus qui en fut porté parfois jusqu'à la vaine gloire, et l'orgueil, jusqu'au luxe exagéré et jusqu'à la folie. Je me contente d'observer le *fait* que ces sentiments se produisirent *naturellement* dans toute la société européenne ; les observations de cette espèce venant à s'enchaîner en théorie, nous découvrent le travail de la nature dans la société, particulièrement dans celle dont nous faisons partie ; ce n'est pas du tout un plan systématique tracé d'abord par la manie du théoricien, imposé ensuite par la tyrannie des hommes de sang. La noblesse, prise ainsi *sur le fait*, est évidemment un produit né sur le sol même de la société, produit qu'on peut bien changer de terrain, mais non pas détruire dans sa racine ; elle s'appuie sur le fait même d'où sort toute supériorité de droit (170) ; elle est, de plus, un premier pas vers la souveraineté, qui n'est pas autre chose que la supériorité indépendante ; l'orage de 1791 emporta du même coup le trône et les parchemins. De fait, nous voyons souvent la *noblesse* s'élever à la *souveraineté* en s'élevant à l'indépendance sans secousse et par le seul fait de la cession d'un pouvoir supérieur. Dans beaucoup d'Etats d'Italie, la noblesse devint souveraine à mesure que tomba l'autorité de l'empire d'Allemagne (*b*) ; et quand cette autorité se releva, la noblesse retomba au rang d'où elle s'était élevée à l'aristocratie.

(*a*) A ces fraternités du champ de bataille succéda le corps de la haute noblesse (Muller, t. I, p. 246). En l'an 1060, les barons Normands qui chassèrent les Sarrasins de la Sicile, se réunirent en un conseil de guerre, qu'on appela les assemblées des barons et des guerriers (Colletta, *Hist. du R. de Nap.*, t. II, p. 305).

(*b*) « Beaucoup de villes d'Italie, devenues indépendantes, refusèrent, sous Rodolphe de Habsbourg, les impôts du roi... elles voulurent être gouvernées par les grandes familles, etc. » Muller, t. II, l. 17, p. 14.

LXVIII

Une conséquence du Contrat social.

Le citoyen de Genève dit ouvertement que tout gouvernement légitime est républicain : il le prouve dans une note où il remarque qu'un gouvernement n'est pas légitime à moins d'être dirigé par la volonté générale ; par conséquent, dans toute monarchie *légitime*, le souverain est le ministre du peuple ; *alors la monarchie elle-même est république* (Contr. soc., l. II, c. 6, p. 63).

Rousseau avait d'abord posé le fondement de son argumentation dans le deuxième chapitre, p. 41, où précisant la notion de *volonté générale*, il dit « qu'il n'est pas nécessaire qu'elle soit unanime, mais il est nécessaire que toutes les voix soient comptées ; toute exclusion formelle rompt la généralité. » Voilà une véritable société d'*égaux* de laquelle *doit, par une nécessité de nature,* résulter un gouvernement en commun (524).

De là découle une autre conséquence de la plus haute importance, formulée par Jean-Jacques depuis près d'un siècle, mais qui n'a pas encore été pleinement comprise : c'est que tous les Etats où le souverain reconnaîtrait pleinement la doctrine du pacte social, se déclarent par là même non plus monarchies, mais républiques, puisque le souverain s'avoue *administrateur* de l'autorité commune, et proteste qu'elle ne lui appartient point *en propre ;* tandis que l'essence de la monarchie est cette *propriété* même.

Sans s'en rendre compte peut-être, les républicains voyaient cette vérité quand ils s'élevèrent contre le titre de Roi de France qu'ils changèrent en Roi des Français ; parce que, disaient-ils, il répugne à la dignité de la nation d'être regardée comme la *propriété* d'un individu. Leur but était de mettre la langue en harmonie avec leurs doctrines politiques qui n'admettaient pas de monarchie *propriétaire ;* et par le *titre* même, ils déclaraient que le roi ne l'était pas, l'homme ne pouvant être la propriété d'un autre à moins d'être esclave. La vieille langue, au contraire, qu'avait introduite la suite des événements, rappelait une vérité de *fait* que les novateurs auraient voulu effacer de l'histoire : c'est que le souverain gouvernait les Français comme héritier des droits, alors plus ou moins oubliés, du *conquérant* de la France (*a*).

Il était donc, d'après l'idée des temps barbares, maître de la France et *souverain* des Français, au même titre qu'il héritait les droits de propriété de tous ces fiefs dont la réunion formait la monarchie française ; il héritait, comme une propriété, le droit de gouverner les personnes, droit qui continuait en vertu de la prescription, depuis que les idées de justice rectifiées par la vraie religion, avaient condamné cette conquête ; vu qu'on ne peut, après un certain temps, permettre dans la société la ruine de l'ordre présent à cause d'anciens désordres.

L'esprit de raffinement confondit donc la *propriété du droit* avec la *propriété des hommes*, et convainquit l'intelligence des simples que le sujet d'un monarque est esclave toutes les fois que le monarque est *propriétaire* de la souveraineté. Burlamacchi, qui fait transition entre les vieilles doctrines du moyen âge et les opinions des publicistes contemporains, admettait que le prince peut *être propriétaire*, le droit de gouverner pouvant *être échangé comme tout autre droit* (*b*) ; il admettait aussi que le droit de conquête rend le

(*a*) V. *Examen critique*, t. I, c. 3, § 4, n. 201 et suiv. Cette question de titre est, en un sens, heureusement vieillie : le temps a fait une concession à la subtilité du XVIII[e] siècle. Quand elle était encore *brûlante d'actualité*, Feller la résolut quelque part dans son *Journal*, d'une manière aussi péremptoire que propre à faire rougir de leur ignorance historique et de l'incohérence de leurs idées, les hommes sans foi ni science dont les phrases préparaient des ruines et des massacres.

(*b*) *Droit politique*, p. 1, c. 7, § 53.

souverain propriétaire d'un Etat (*a*); mais à ces deux propositions, il ajoutait force restrictions qui montrent qu'il appréciait la qualité de cette denrée. A notre avis, s'il avait bien compris la source et le mode d'origine d'une monarchie patrimoniale (318), et comment son droit dérive non pas de l'utilité de celui qui gouverne, mais du devoir de procurer le bien commun, toute difficulté se serait évanouie; mais il partait de la systématique supposition d'un *contrat entre le prince et les sujets* (*b*), théorie où toute la souveraineté dérive du peuple, au moins aussi longtemps qu'il ne l'a pas abdiquée (*c*), et même après qu'il l'a abdiquée (*d*). Le peuple est donc le possesseur, d'après Burlamacchi; or, le possesseur ne peut être dépouillé qu'en vertu de titres certains et évidents; de là la grande difficulté d'admettre les monarchies patrimoniales, et la prétendue nécessité d'un consentement du peuple *exprès ou tacite*.

L'histoire, d'ailleurs, nous offre un grand nombre d'états patrimoniaux, un grand nombre de transmissions de provinces et de royaumes; Burlamacchi ne le nie point, et son aveu revient à reconnaître que le *fait* est aussi contraire à ses hypothèses que favorable à notre théorie; recourir, pour l'expliquer, à des *consentements tacites* ou à la *violence*, c'est déclarer qu'on aime mieux plier les faits à un système que d'appuyer un système sur les faits.

LXIX

La forme du gouvernement est déterminée par les faits antérieurs.

L'histoire entière dépose en faveur de notre théorie, transaction, comme on le remarque aisément, entre le système exclusif des publicistes qui ne voulaient voir que républiques sur la mappe monde (*e*) et l'opinion de certains écrivains qui croyaient tout gouvernement primitif nécessairement monarchique (*f*). Dans plusieurs auteurs anciens, il est vrai, on trouve pour la dernière opinion une base solide : lors de la première séparation des peuples, aux plaines du Sennaar, chaque nation groupa ses tentes autour de celle de son patriarche (*g*), et l'accroissement naturel de la famille, alors que la vie de l'homme durait encore deux ou trois siècles, devait faire, avant la mort du père, de toute famille un peuple et de tout chef de famille un monarque (316). Mais d'ici là ne peut-on pas trouver des nations nouvelles? Aussi longtemps qu'il y eut des plages encore inhabitées (et quand cessera-t-il d'y en avoir?) les colonies parties des pays primitifs pouvaient se composer d'individus soumis à un chef de famille ou commandant suprême, ou bien de membres égaux entre eux, réunis par un consentement spontané : dans le premier cas, elles fondaient une monarchie; dans le deuxième, une république.

Ce sont en effet des monarchies que fondent sur le sol de la Grèce un Cécrops, un Inachus, un Danaus, etc. (*h*), rapportant aux Hellènes, redevenus barbares depuis leur séparation du centre de la civilisation orientale, les connaissances traditionnelles conservées par la Phénicie et l'Egypte; les hordes du Nord se forment en monarchie sous le commandement d'Attila qui les lance à la victoire (*i*), et les Arabes, sous l'autorité de

(*a*) *Droit politique*, § 52.
(*b*) Ibid., § 53.
(*c*) Ibid., p. 1, c. 6, § 6.
(*d*) Ibid., p. 2, c. 6, § 24 et p. 1, c. 7, § 14.
(*e*) V. la note précédente.
(*f*) Haller, *Restaur. de la sc. polit.*, ch. XXV.
(*g*) *Genes.*, cap. X et XIV.
(*h*) V. Poucqueville, *Hist. de la Grèce*, dans l'*Univers pittoresque*, p. 7.
(*i*) Muller, *Hist. univ.*, t. I. p. 400.

Mahomet qui s'impose à eux comme un prophète dominateur; les Mongols se réunissent en un Etat monarchique sous Gengis-Khan qui en fait un seul peuple (a) ; des monarchies s'élèvent en Espagne et en Portugal à la voix de Pélage, de Henri I, de leurs successeurs qui raniment les courages chrétiens et créent une nation nouvelle. Parmi les conquérants de l'Amérique, combien auraient pu y établir de nouveaux royaumes, s'il ne leur avait fallu l'appui des souverains d'Europe (b)?

Sur un autre point du monde, voyez de nouvelles populations s'établir en Sicile : des groupes de citoyens libres font voile du port de quelques républiques grecques, descendent sur les côtes siciliennes et se trouvent dès leur arrivée formés en république. Ainsi furent fondées entre autres, Naxos par les Mégariens, Syracuse par les Corinthiens, Acra, Casmena et Camerina par les Syracusains, Géla et Agrigente par les Crétois et les Rhodiens (c). Ce caractère d'origine républicaine se transmit en général dans toutes les colonies grecques de l'Italie et des bords du Pont-Euxin, formées toutes par une réunion primitive de colons égaux entre eux. Venise et Florence, Berne et Fribourg, Raguse et bien d'autres Etats, formés insensiblement par la réunion d'étrangers égaux entre eux, se constituèrent en républiques. Beaucoup de nations même dont l'élément est de sa nature monarchique, prennent souvent, en se réunissant, un aspect républicain. Tels sont en général les peuples encore demi-barbares : chaque tribu, chez les Germains, avait un prince; chaque cité, chez les Etrusques, avait son lucumon (d) ; chez les Kalmouks, toutes les tribus avaient leurs khans (e), dont l'assemblée gouvernait la nation, à moins que la guerre ne les obligeât à choisir un généralissime. Les Grecs mêmes, sous les murs de Troie, ne présentaient-ils point, comme le remarque Poucqueville, une véritable république fédérative?

Puisque nous avons dit un mot des confédérations, pourquoi celles-ci présentent-elles toujours des formes républicaines, sinon parce qu'elles se forment d'Etats légalement égaux entre eux? La ligue Anséatique et les Provinces-Unies, les Cantons Helvétiques et l'Union Américaine furent des républiques, parce qu'elles durent leur origine à la réunion d'Etats égaux entre eux. L'empire d'Allemagne lui-même, au moyen âge, quoiqu'un empereur unique lui donnât l'apparence d'une monarchie, était, en réalité, comme l'était aussi la Pologne (f), une véritable aristocratie.

L'histoire entière justifie donc la théorie que nous a fournie l'étude du développement naturel de la famille humaine (g).

LXX

Un côté plaisant du Contrat social.

Celui qui veut une preuve assez intéressante de cette vérité, peut la demander à Burlamacchi qui la lui fournira dans la première partie du *Droit politique*, au V[e] chapitre : « *Comme quoi la dépendance* de tout sujet *dérive de son propre consentement.* » Il y apprendra, s'il l'ignorait encore, que « les premiers fondateurs d'Etats *sont censés* avoir stipulé que leurs fils auraient droit à jouir des avantages communs (§ 9). Mais comme la conven-

(a) *La Crimée*, dans l'*Univers pittoresque*, Famin, p. 13.

(b) Personne n'ignore l'*autorité en quelque sorte royale* exercée par le célèbre Diego Alvarez sur les Topinambous dans le Brésil. V. dans l'*Univers pittoresque*, *Brésil*, p. 37 et suiv.

(c) V. S. Filippo, *Compendio della storia di Sicilia*, c. I, p. 9.

(d) Muller, t. I, l. 8. — Artaud, *Italie*, dans l'*Univers*, p. 85.

(e) Famin, *Région du Caucase*, dans l'*Univers*, p. 46.

(f) V. Muller, t. II, p. 188 et 277.

(g) V. *Esame critico*, t. I, c. 4, *de l'émancipation d'un peuple*, en particulier le § 3.

tion du père ne peut justement astreindre les fils malgré eux (§ 10), Burlamacchi est l'auteur d'un expédient pour les faire consentir sans qu'ils le sachent. A cet effet, aux termes du paragraphe onzième : « Il suffit que les fils étant parvenus à l'âge de la discrétion, aient la volonté de vivre dans leur famille ou patrie pour *être censés* avoir fait acte de consentement. » Le moindre des soucis de Burlamacchi est une chose qui pourtant mériterait considération : je veux dire, la question de savoir *si nous considèrerons comme consentement* la conduite du fils qui voudrait bien vivre en famille, mais tout *en protestant* en termes catégoriques qu'il n'entend pas donner son consentement. Prétendre que, vu qu'il *est libre*, il ne peut vivre en famille *sans cette condition*, serait réduire la *liberté naturelle* à un état peu brillant; et prétendre que *son refus vaut son consentement*, serait présenter une pilule sur un pavé; tout bien considéré, si refus n'est pas consentement, toute cette jeunesse aura le bénéfice des avantages sociaux sans y avoir consenti préalablement. Ou bien la forcerez-vous, de par la liberté, à prendre la route de l'exil après avoir rompu tous les liens si consolants d'*affection naturelle* qui l'attachaient à un père, à une mère, à des frères, à des sœurs?

En bonne voie on ne s'arrête jamais : pour le montrer, continuons notre lecture; elle fournira à notre curiosité de nouvelles *fictions sociales* toutes plus intéressantes les unes que les autres. Les étrangers qui viennent habiter un pays, doivent être libres de toute loi, n'étant pour rien dans le fait du pacte social : comment ferons-nous pour les obliger? « C'est une maxime *considérée* comme loi naturelle... » Le ton sentencieux n'est point du tout mal pris; mais que veut dire la phrase? La phrase signifie dans un sens qui s'offre tout d'abord, que nécessité de système emporte *fictions* de loi naturelle (*a*). « C'est, en tout cas, une maxime considérée comme loi naturelle que ceux qui arrivent sur le territoire d'un Etat, *sont censés* renoncer à leur liberté naturelle et accepter les conditions sociales. » Pour le coup, qui s'attendait en plein XIXe siècle à ne pouvoir voyager sans perdre sa *liberté naturelle?* Et en vertu de quel droit, si cela vous plaît à dire? « A telles enseignes, répond-on, *que si vous refusez le joug* (si doux) *de la législation* on se trouve *en droit* de vous traiter en *ennemis.* » Certes, on voudrait donc soutirer un consentement par des traitements qui retomberaient comme un opprobre sur le pays même! Par un reste d'égard pour la raison, messieurs les artisans de sociétés descendront-ils jusqu'à l'injustice? notre liberté sera-t-elle pour leur grandeur d'âme un aiguillon puissant? mais qu'ils ne fassent à l'esprit de personne, ni même au leur, l'outrage de prendre *pour une sorte de convention tacite* le magnanime silence de la victime.

Que s'il a fallu échafauder tant de suppositions pour empêcher le consentement de sociétés paisibles, sur quelles pointes d'aiguilles ne basera-t-on pas l'accord entre deux nations ennemies et prêtes à s'entr'égorger! Le chapitre troisième de la deuxième partie nous offre le tableau d'un peuple qui, le sabre à la main, prête son consentement et déclare se soumettre aux ennemis, tout en se mettant en devoir de les massacrer : (§ 8) : « les vaincus *sont censés* avoir *préalablement* prêté un consentement tacite aux conditions que leur imposera le vainqueur. » Pourquoi? « Parce qu'ils sont engagés dans une guerre injuste. » Ainsi donc, les malheureuses nations qui ne savent rien d'ordinaire des véritables motifs des puissances belligérantes, *paieront* la peine d'une ignorance forcée en endurant d'abord toutes les horreurs de la guerre, puis en tombant, *par leur propre volonté,* dans une servitude sans espoir; elles n'auront pas sujet de s'en consoler : *telle est leur propre volonté.*

Mais si la guerre était juste du côté des vaincus et injuste de la part des conquérants? Le cas devient un peu plus sérieux et plus épineux : mais honni soit qui désespère de l'Etat (*b*)! moyennant une supposition encore, le tout s'arrange en moins de rien : « *on*

(*a*) Si c'était *réellement* une loi de la nature, l'auteur aurait eu la franchise de le dire nettement; mais le bon sens de l'oreille exigeait un tour d'éloquence : telle est la force du pléonasme *considérée.*

(*b*) « Gratiæ actæ quod de re publica non desperasset. » Tite-Live, lib. XXII.

présume que le souverain légitime et ses héritiers aient renoncé à la couronne (§ 9)... il suffit du règne paisible de l'usurpateur pendant quelque temps pour *donner lieu de croire* que le peuple accepte son autorité. » Et voilà comme on accorde deux termes qu'une logique un peu revêche eût cru inconciliables : *violence* et *consentement*, *force* et *volonté; or, c'est ce qu'il fallait démontrer.* D'après le programme de l'écrivain à l'ouverture de ce chapitre : « Le seul fondement légitime de *toute* acquisition de la souveraineté est le consentement ou *la volonté* du peuple (§ 1)... On peut acquérir la souveraineté *par la violence* (§ 2). » La logique rencontrait un terrain glissant et pénible à tenir; mais au moins on ne niera pas que l'auteur soit parvenu à *mêler* fort adroitement l'*agrément* à l'*utilité : Omne tulit punctum qui miscuit.*.

Après avoir élevé si haut la dialectique facile des hypothèses, il n'y avait plus qu'à tenter une entreprise dans le but de prouver que tous les malfaiteurs qui se rendent aux maisons de sûreté, n'y vont qu'*en vertu d'un pacte* qu'ils ont *librement* consenti. De malheur, n'est pas aigle qui veut, pour braver le soleil (*a*) : Burlamacchi s'égare bientôt dans les espaces du monde imaginaire et vient retomber dans le monde réel (*b*) : aussi plaindrions-nous les victimes de la justice si un Dédale à formes plus athlétiques, au sortir du labyrinthe qui était le produit de son art, n'avait chargé ses robustes épaules du léger fardeau de ce paradoxe. Spedalieri nous avait déjà montré dans le 13e chapitre du livre I, § 3 comment il peut se faire qu'un citoyen *ait cédé tout* et pourtant *n'ait rien cédé :* pourquoi ne nous prouverait-il point par surabondance de corollaires (§ 6 et suiv.) que si un criminel se rend sous les verrous, c'est en vertu de sa propre volonté : condition *sine qua non*, voyez-vous (chap. XII, § 3), l'action de la justice serait chose contre nature. Il ne restait qu'à ajouter que, tout de même, les condamnés s'étranglent *manu propria*. Considérant en effet que, par le pacte social, *moi, personne réelle, ai passé contrat avec moi, être abstrait et collectif*, et que *c'est moi qui juge, veux et agis dans le jugement, la volonté et l'action sociale* (*c*), il s'ensuit, de manière à n'en pouvoir douter, que les susdits *moi*, étant en même temps exécuteurs et victimes des hautes œuvres, le moi *abstrait* fera justice du moi *concret*. Conclusion consolante, certes, pour l'infortuné qui en allant à la mort, peut encore se flatter d'y marcher en *souverain*, tel que l'a fait la nature, et de ne perdre qu'avec le dernier soupir *le droit inaliénable de sa liberté.*

LXXI

Quelques éclaircissements sur la question (§ 529).

Qu'on veuille bien préciser le *véritable* état de la question, défiguré par les défenseurs du pacte social dans les preuves mêmes qu'ils allèguent en leur faveur. Lors même que ces écrivains réussiraient à trouver des documents qui montreraient que les hommes sont *toujours* réunis en société par voie de contrat, ce serait certainement un brillant préjugé pour leur cause, mais ils n'auraient pas encore *démontré* leur principe, ni même

(*a*) *Dritt. polit*, c. 4, § 4.

(*b*) P. 3. c. 4, § 4. Quelques jurisconsultes prétendent que quand le souverain inflige une peine à ses sujets, il le fait en vertu de leur propre consentement (§ 5). Mais une telle présomption exigerait un passe-port qui ne sera pas délivré à tout bureau.

(*c*) « Les idées collectives ne représentent pas des êtres qui existent réellement... ce sont des conceptions abstraites qui se réalisent quand elles sont dérivées dans l'esprit, la volonté, la force des individus. C'est donc mon esprit qui juge dans les jugements publics, ma volonté qui détermine la volonté publique, ma force qui agit dans la force publique. » (*Dr. dell' uomo*, lib. I, c. 15, § 3 et suiv.)

touché le point *dont il s'agit*. Ce n'est pas en effet une question *de fait*, mais une question *de droit* : on ne demande pas *si* la supériorité de tel homme dépend d'un contrat? mais si *l'homme* PEUT *avoir la supériorité, sans le* LIBRE (*a*) *consentement du sujet?*

Telle est cependant la puissance des opinions que cette théorie si peu fondée, fut le point d'appui caché de presque toutes les révolutions modernes, et le ressort avoué de la révolution d'Angleterre qui porta au trône Guillaume III (*b*), de celle des Etats-Unis proclamée par le fameux acte d'Indépendance (*c*), de celle de France préparée par la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, et comme promulguée dans les innombrables Constitutions qui en furent la suite (*d*).

LXXI

Sur le progrès de la civilisation : réfutation de Romagnosi,

Telles l'histoire nous offre ces populations qui menèrent longtemps ou qui retiennent encore la vie *nomade* : tantôt elles viennent, hordes (*e*) de ravageurs, s'abattre sur les riches campagnes des pays civilisés, emportant dans leur course rapide les travaux du laboureur et le bonheur des habitants, comme apparaissent à la chute de l'empire romain les essaims de barbares qui en devaient repeupler les ruines; tantôt elles dressent leurs tentes par tribus éparpillées dans les forêts et les montagnes de l'Amérique, ou dans ces *steppes* immenses où la souffrance et l'inhumanité recommencent sans cesse leur moisson de victimes (*f*).

(*a*) Nous disons *libre,* car si le sujet est *obligé* de consentir, on convient déjà que l'autorité ne dépend pas d'un contrat (577).

(*b*) Le stathouder convoqua l'assemblée des représentants de la nation qui, sous le nom de convention, déclara le trône vacant, attendu que le roi Jacques ayant *violé* le pacte primitif entre le souverain et le peuple, etc. Muller, t. VII, liv. 3, p. 353. Rapin est encore plus explicite : « La chambre basse décida que le roi Jacques ayant tâché de renverser la constitution du royaume, en violant le *contrat originel* entre le roi et le peuple... ayant violé les lois fondamentales, etc., le trône était devenu vacant. » (T. XI, p. 21.)

(*c*) Du 4 juillet 1776 : Nous regardons comme évidente cette vérité que tous les hommes sont créés égaux, et qu'ils ont reçu de leur Créateur certains droits inaliénables, comme le droit de vie, de propriété, et celui de se procurer une existence heureuse; que, pour leur garantir la possession de ces droits, furent établis parmi les hommes des gouvernements, qui reconnaissent tenir du consentement des gouvernés leur légitime puissance; que dès que la forme d'un gouvernement est contraire à ce but, le droit du peuple est de la changer ou bien de la détruire, et d'établir un gouvernement nouveau, etc. Cf. Roux-Rochelle, *Hist. des Etats-Unis*, dans l'*Univers,* p. 211.

(*d*) « *La France,* rompant avec le passé et voulant remonter (retourner) à l'état de nature, dut *aspirer* à donner une déclaration complète des droits de l'homme et du citoyen... déclaration célèbre placée en tête de la constitution de 91. » Thiers, *Hist. de la rév. franç.*, *assemblée constituante, 1789*, p. 41. Cela nous fera-t-il vivre? demandait naïvement le peuple qui payait de son temps, de ses sueurs et de son sang, les faiseurs des 101 déclarations, constitutions, chartes, actes additionnels, assemblées constituantes et nationales, convention, directoire, sénats et tribunat, corps législatifs, chambres des pairs et des députés, monarchies constitutionnelles, républiques, monarchie de juillet, présidences de février, consulats et empires. Voyez dans les dictionnaires les autres noms de ces institutions bonnes, disait Timon, à disparaître sous la botte ferrée de quelque soldat heureux et habile.

(*e*) Dérivé d'*orto* ou *ordo,* en tartare *tente,* et par extension *famille.*

(*f*) On retrouve, ce semble, chez les Nogaïs ces symptômes maladifs que Hérodote dit avoir

De l'autre côté, comment furent amenés à la vie paisible des champs (*a*) ces Huns farouches qui avaient ravagé l'Europe? « La barrière que leur opposèrent les rois d'Allemagne et les markgraves d'Autriche les força à renoncer à leur vie de rapines... alors Geysa put appliquer ses sujets aux relations sociales et aux travaux de la campagne » (*b*). Comment les enfants des derniers patriarches avaient-ils fixé leur séjour aux terres de Gessen? Pressés par l'aiguillon de la famine, attirés par la douceur des fécondes campagnes (*c*) Et les anciens habitants du Latium, « quand s'organisèrent-ils en Etat? Après leur défaite par les Etrusques; lorsque ceux-ci nous eurent soumis les Ombriens et d'autres anciens peuples livrés à la vie *nomade*, l'Italie vit fleurir avec l'agriculture, le commerce et les arts. » (*d*).

Romagnosi, dans l'opuscule intitulé *Premier principe du droit naturel*, § 9, explique assez bien la *nécessité naturelle* qui force les hommes, au moins après un certain temps, à embrasser la vie agricole sans laquelle ils devraient périr ou se laisser détruire. Mais, comme pour payer un tribut à l'irréligion du siècle passé (*e*) qui semble, dit de Maistre, ne pouvoir jamais exprimer entièrement et clairement une vérité, l'auteur fonde sa démonstration sur la supposition qu'il « n'existe pas, hors de l'homme, une puissance supérieure qui l'éclaire sur la connaissance du bien et du mal, sur ses devoirs et ses droits, etc., qui l'aide, etc. *Par conséquent*, poursuit-il, il a dû s'écouler d'abord une longue période pendant laquelle, à la suite de milliers d'expériences, d'aberrations, de vicissitudes, l'homme ignorant et grossier est parvenu, *en fin de compte*, à un état de *raison développée* et de lumière... Ce développement de sa nature... peut être considéré comme une loi positive de sa nature. En conséquence, l'empire de sa fortune... les diverses phases d'enfance, de première jeunesse, d'adolescence et d'âge mûr des nations constituent également une loi nécessaire de la nature. »

Que le progrès des peuples soit analogue à celui de tous les êtres vivants qui se développent en prenant des formes de plus en plus parfaites, personne ne prétend le contester. Mais que ce développement témoigne de la *longue* période et des *millions* d'expériences et d'aberrations qui ont dû avoir lieu sans l'intervention d'aucune puissance supérieure pour éclairer l'homme; que celui-ci ait dû parvenir, en fin de compte, à la plénitude de la raison, après s'être vu jeté *ignorant, misérable et sans défense dans la vaste solitude du globe* : ces propositions et d'autres semblables ne sont pas seulement impies et contraires à la révélation divine; elles sont encore *historiquement* fausses, inexactes, bien peu raisonnées au point de vue de la *philosophie*, et, *personnellement* pour l'auteur, elles sont entachées de contradiction et d'incohérence.

D'abord, elles sont historiquement *fausses*, car la Genèse, même indépendamment de l'inspiration divine, est la plus haute autorité historique, et la contredire sans en faire mention, c'est montrer un esprit bien éloigné de cette impartialité dont devraient toujours s'inspirer et l'histoire et la philosophie politique. Sur le point dont il s'agit, le récit de Moïse est confirmé par tous les historiens profanes, comme nous le dira bientôt Romagnosi lui-même.

Philosophiquement parlant, ces propositions sont *inexactes*, puisqu'il est du devoir d'une

observés chez les Scythes : *les fatigues de la vie nomade* privent les hommes de barbe, rendent leurs membres tremblants, etc. V. dans l'*Univers* de Firmin Didot, *Région du Caucase*, p. 46.

(*a*) V. sur un reste de leurs coutumes pittoresques (en Hongrie), un article fort intéressant de la *Gazette de Liége*, reproduit par les *Précis historiques*, Bruxelles, 1857, 142e livrais., p. 590 et suiv.

(*b*) Muller, *Hist. univ.*, t. I, liv. 16, p. 613.

(*c*) *Genes.* XLV.

(*d*) *Univers pittoresque, Italie*, p. 31 et 44.

(*e*) V. *Introduct.*, t. I, p. 185, et t. II, p. 386, où il s'avoue leur élève.

saine philosophie de distinguer la civilisation morale du progrès matériel (a). Que ce progrès puisse quelquefois commencer et pendant quelque temps s'accroître indépendamment de toute influence étrangère, on ne le contestera point, puisque les sens de l'homme y travaillent par nature, comme par nature ils en éprouvent le besoin. Mais la civilisation morale renferme deux éléments qui rendent difficile et en quelque sorte impossible non-seulement son origine *spontanée* chez une nation sauvage, mais même sa conservation chez un peuple développé : ce sont les *notions métaphysiques* d'où découle la morale, et la *lutte* du devoir contre le plaisir, qui constitue en grande partie la vie morale. Ces deux éléments sont évidemment contraires aux penchants des sens; or les sens tyrannisent la raison, au moins dans la plupart des hommes, s'ils manquent de secours extérieurs; donc, naturellement parlant, l'homme ne s'élève pas de lui-même à la civilisation *morale*, il n'y persévère pas longtemps, *sans l'intervention d'une puissance supérieure en lumières*. Aussi, comme le remarquent justement Villemain, Schlegel et d'autres historiens, « deux philosophies sont nées toujours dans les loisirs des nations polies : le scepticisme et l'épicurisme » (b), destructifs l'un des notions et des vérités métaphysiques, l'autre de la morale et du devoir. Si donc Romagnosi voulait soutenir la spontanéité de la civilisation, il devait préciser davantage sa proposition, et la restreindre au progrès matériel, pour lequel sa thèse choquerait moins.

S'il prétendait soutenir, *même dans l'ordre moral, l'origine spontanée* de la civilisation, telle que nous la présente en somme *cet homme* IGNORANT, *misérable, sans défense*, qui s'élève *en fin de compte aux lumières de la raison développée*, sa thèse ne serait plus seulement *inexacte*, mais *mal raisonnée;* car il est au moins *moralement* impossible, comme on le montre ailleurs, que l'homme parvienne aux connaissances philosophiques sans le secours de la parole, et à la parole sans le secours d'un maître et de la société (330 et suiv.), ainsi que l'auteur l'avoue lui-même (c). Or, si sans le secours de la société, l'homme ne peut créer la parole qui doit à son tour former la société et l'élever aux connaissances philosophiques, comment pourra-t-il parvenir, *sans l'intervention d'une puissance supérieure en lumières*, à sortir de cet état de sauvage ignorance? Cette théorie de la civilisation *native sans l'intervention d'une puissance supérieure pour éclairer* l'homme, est donc *philosophiquement* inexacte ou mal fondée.

Personnellement pour l'auteur; enfin, ces propositions sont contradictoires et incohérentes. Romagnosi lui-même nous parle ailleurs de la nécessité de « détruire le préjugé que tout peuple sauvage puisse, au moins après des siècles révolus, s'élever à la civilisation sans *autre secours que sa propre énergie*. Cette opinion serait une erreur... et l'observation que nous faisons, s'appelle un avis *à ces hommes peu éclairés qui ourdissent si maladroitement la trame de la société civile*, et qui *à travers le prisme éblouissant de leurs théories*, s'imaginent voir naître les cités sous leurs pas. Qu'ils se rappellent que l'histoire (la voici d'accord avec Moïse) ne nous fournit *aucun* exemple de civilisation *native*, c'est-à-dire qui soit comme un produit du sol appartenant en propre au peuple ; elle nous offre seulement des civilisations *importées*, c'est-à-dire communiquées et commencées au moyen de colonies, de conquêtes et de législations étrangères... Les traditions qui nous font connaître les origines des nations, nous découvrent *toutes* un état primitif d'ignorance native, et l'introduction d'une civilisation étrangère... L'œuvre de la civilisation est pénible à introduire, difficile à conserver, plus difficile à avancer, non qu'elle ne soit une exigence de la nature, mais parce que le germe en meurt *facilement*, et est d'*ordinaire* détruit par des influences ennemies. La barbarie, au contraire, n'exige aucun art pour être introduite

(a) V. Muller, *Hist. univ.*, t. I, p. 16.

(b) Villemain, *Cours de littér.*, leç. XIV, p. 47. — Schlegel, *Essai sur la lang. et la phil. des Hindous*, liv. III, p. 202. — Cf. *Esame critico*, t. I, c. 8 et 9 : *Naturalismo e felicita*, t. II, c. 5, § 2 : *La richezza*, etc.

(c) C'est donc une argumentation *ad hominem*. Cf. §§ 245-251 de cet ouvrage.

dès l'origine ; elle peut en outre envahir facilement un pays civilisé sans le secours d'aucune force étrangère ; enfin, la conquête peut très-aisément tarir les sources d'une civilisation. » Votre candeur d'intelligence s'étonne peut-être de rencontrer une telle franchise d'idées incohérentes dans Romagnosi, et vous vous demandez d'où est venue enfin la civilisation, si elle n'a pas pu pousser d'elle-même comme le champignon de nos forêts, et si elle n'est non plus le don d'AUCUNE *puissance supérieure en lumières.* Rassurez-vous : *si l'histoire ne nous fournit* AUCUN *exemple de civilisation native,* Romagnosi, lui, nous en fournira : « Par le concours des plus heureuses circonstances, voyez-vous, en un pays *unique* (c'était, si les annales sont exactes, l'île de Thomas Morus) naquit d'abord, s'accrut et se développa la civilisation ; de sa source ce fleuve fut par des canaux opportuns dérivé sur les terres étrangères » (*a*).

Vous désireriez sans doute trouver ici la réponse à quelques points d'interrogation qui ne seraient pas précisément des *figures de typographie :* et d'abord comment Romagnosi sans aucune preuve d'*histoire,* sans *féériques spéculations,* est-il si *bien informé* que cela? Puis comment ce *pays unique* a-t-il vu pousser la mandragore introuvable partout ailleurs? Ensuite quelles furent, de grâce, ces heureuses circonstances qui rendirent possible l'impossible? Et pourquoi est-ce qu'il ne leur est pas permis de se renouveler, mais doivent-elles n'arriver qu'*une seule fois* dans la longue suite des âges? En cinquième lieu, comment les conquêtes et tant d'autres causes de barbarie n'ont-elles pas mis au néant la bienfaisante influence de cette *combinaison unique?* comment tout cela se fait-il?

Pour ma part, je suis satisfait d'avoir appris de Romagnosi lui-même que la civilisation *native* est chose impossible ; et qu'une fois acquise, la civilisation se perd très-facilement, même indépendamment des causes extérieures ; en conséquence de ces deux propositions, au lieu de me faire calculer une *longue* période avec des *millions* d'expériences, au bout desquelles l'homme se soit *trouvé éclairé sans l'intervention d'une puissance supérieure,* l'état avancé de la civilisation européenne reporte mon esprit à une époque assez reculée où cette puissance a parlé pour éclairer l'homme, et me fait bénir la main qui ne cesse de s'ouvrir pour répandre sur nous ses bienfaits. Si Romagnosi désirait apprendre le nom de ce *Dieu inconnu,* l'orateur d'un aréopage non suspect, M. Villemain, le lui révèlerait : « A Londres, à Paris (et ailleurs) le christianisme a été souvent renié, méconnu ; mais au loin, il s'étend avec la civilisation elle-même ; *qu'elle veuille ou non,* IL EST INSÉPARABLE *de son triomphe...* et au milieu de toutes les puissances de l'industrie humaine *s'établira de soi-même la religion* (*b*).

Muller lui répèterait du sein du protestantisme rationaliste : « La religion chrétienne fut l'éclair qui réveilla de leur sommeil intellectuel les barbares habitants du Nord (*c*) ; elle fut la force qui disciplina les nations que le Nord déversa sur le Midi pour y fonder des empires. » Romagnosi lui-même se réfuterait du haut de sa chaire : « *L'instruction*

(*a*) Logica del Genovesi con vedute fondamentali di G. D. Romagnosi, nella Bibliotheca dell intelletto, Milano, 1832. Veduta sull' incivilimento, p. 688 et 690.

(*b*) *Cours de littér* , leç. XV, t. I, p. 2, pag. 57. — La civilisation est inséparable du christianisme : elle n'est pas où il n'a point paru ; elle disparaît quand il s'éloigne. On l'a dit, et il est vrai : « On ne peut citer un seul pays où le flambeau de l'Evangile se soit éteint et qui ne soit retombé dans la barbarie. » — « Sur les traces du successeur des apôtres, avec la vertu et la vérité, on voit paraître les sciences, la civilisation et toutes les institutions bienfaisantes. Tandis que ces grands cœurs pressés par le zèle semblent n'obéir qu'à l'instinct sublime de l'apostolat sacré qui les pousse, ils emportent en même temps avec eux et dispensent au loin sur les rives étrangères toutes les influences morales et charitables : ils inspirent aux peuples l'amour de l'ordre, la modération, la justice, la vraie liberté et toutes les vertus sociales qui rendent leur dignité véritable et leur douceur aux affections de famille et de patrie. » De Ravignan, *De l'Institut des jésuites,* Paris, 8e éd. Il faut lire en entier ce chapitre sur l'apostolat, aussi fort de pensée et de preuves que magnifique dans l'expression.

(*c*) *Hist. univ.*, t. I, p. 543.

morale du christianisme, dont les motifs sublimes pénètrent l'âme, et le droit romain furent les prémices de la civilisation... qui devait plus tard s'épanouir dans les relations sociales de la plus grande partie de l'Europe (*a*). » S'il en désirait une confirmation *historique*, il n'y aurait qu'à tracer le tableau de ces horreurs, opprobre éternel d'une partie égarée de la nation dont les armes et la littérature ont porté si loin la gloire : la place Dauphine évoquerait les cadavres des princesses et des pontifes dont des hommes livrés à quelques jours de sauvage aveuglement, dévoraient le cœur; le théâtre de la Convention ferait apparaître un héros de la république, offrant en hommage à la patrie les têtes sanglantes d'un père et d'une mère coupables d'aristocratie; Nantes, Lyon, Paris montreraient les innombrables victimes des luttes fratricides de 93 ou de 48... Voilà la civilisation humaine se séparant du centre des lumières!

LXXIII

Sur le règne de la vérité dans l'Eglise.

C'est un sujet bien digne de nos réflexions que la réponse faite par le Sauveur au gouverneur romain qui lui demandait d'autorité les titres de sa souveraineté : « Oui, dit-il, je suis roi; je suis venu dans le monde *afin d'enseigner la vérité*, et tout disciple de la vérité *écoute ma parole. Rex sum ego : ad hoc veni in mundum ut testimonium perhibeam veritati; omnis qui est ex veritate, audit vocem meam.* » (*b*) C'est, disons-nous, un fécond sujet de méditations que cette idée d'une royauté fondée *sur la vérité*, quand on la compare avec les tableaux tracés par les prophètes du règne du Messie; ils lui donnent la justice pour sceptre et pour armure : l'emblème de l'équité ou de la sagesse sera le symbole de votre empire; la *justice* ceindra comme une cuirasse sa poitrine; la plénitude du *jugement* resplendira comme un casque sur son front; sa main prendra l'*équité* comme un bouclier impénétrable; son règne sera le règne de la *justice*, etc. (*c*).

Ce caractère ne découle pas uniquement de la perfection *morale* du divin législateur, incapable de faillir à la justice, mais de l'*essence* même de l'autorité *doctrinale* qui devait dominer dans l'Eglise, son royaume visible. De la nature de cette autorité, il résulte, comme nous l'avons prouvé, que le gouvernement spirituel est essentiellement fondé sur la vérité et le droit : la justice et l'équité seront les *soutiens* de votre *trône* (*d*); et tandis que les autres espèces de gouvernements se soutiennent surtout par la force, et peuvent souvent manquer de justice ou perdre leur droit sans perdre le nerf même de leur empire; le gouvernement spirituel, si cette rectitude habituelle venait à lui faire défaut, perdrait non-seulement tout droit mais bientôt aussi toute force. Ainsi apparaît la grandeur du bienfait par lequel l'Homme-Dieu laissa à ses fidèles l'Eglise pour infaillible interprète de ses volontés : ils vivent sous une autorité dont l'existence suppose nécessairement l'observation de la justice; si l'autorité spirituelle devenait tyrannique, elle cesserait d'exister (*e*). Ce n'est point que la faiblesse humaine ne puisse mêler des abus même à l'exercice

(*a*) *Considérations fondamentales*, liv. III, § 20, p. 753.

(*b*) *Joan.* XVIII, 37.

(*c*) Virga *æquitatis* et *directionis* virga regni tui. — Accipiet pro thorace *justitiam*, pro *galea* judicium certum, sumet scutum inexpugnabile *æquitatem*. — Judicare populum tuum *in justitia*, etc.

(*d*) Justitia et judicium *præparatio sedis* tuæ.

(*e*) Dans une autre matière, Damiron énonce une grande vérité : « Pour que le règne d'un système s'établisse dans une société, il faudrait que ce système fût vrai, d'une infaillible vérité. L'infaillibilité seule justifierait la souveraineté » (*Hist. de la Philos.*, p. 53). C'est reproduire

de cette autorité; mais l'abus ne pourrait devenir permanent sans détruire l'autorité elle-même (a).

Le législateur divin a donc créé, dans la société chrétienne, ce chef-d'œuvre que depuis trois quarts de siècle les hommes politiques ne cessent de préconiser et d'essayer, mais assez en vain, d'imiter dans leurs projets de constitution; UN POUVOIR LÉGISLATIF INDÉPENDANT DU POUVOIR EXÉCUTIF. Dans les sociétés dont ils n'élaborent que le plan, le pouvoir exécutif ne tarde guère à s'aviser des moyens d'acheter les législateurs, leur indépendance et leurs lois (b); dans la société chrétienne, les vertus personnelles et la grâce qui les soutient, apprennent au *corps législatif* à mourir au besoin, plutôt que de violer les lois et le droit; le domaine temporel assure à son chef l'indépendance nécessaire pour rendre les oracles de la vérité, en même temps que la faiblesse de ce domaine en empêche les écarts (c), et le contraint à ne chercher de salut et de force que dans la vérité de la doctrine et la justice du gouvernement.

Cette admirable constitution de la chrétienté, dans laquelle le suprême pouvoir législatif, celui qui fait les lois universelles de tout l'ordre spirituel, est distinct du pouvoir exécutif de chaque peuple, forme, comme l'observe Guizot, la base de la véritable liberté civile des consciences; elle offre un contraste tranchant avec le despotisme qui s'introduit là où le pouvoir spirituel, (comme chez les Arabes et les Russes), s'absorbe dans la puissance temporelle (d).

Ceux qui déclament quelquefois avec tant de violence contre le domaine temporel des souverains pontifes, ont-ils jamais réfléchi à l'importance de leur indépendance? La Providence divine, il est vrai, n'avait que faire d'un secours temporel pour la maintenir, et, de fait, elle l'a maintenue aux premiers siècles et de nos jours, sans cet appui; mais

d'une façon un peu énigmatique et alambiquée la mâle pensée de M J. de Maistre, exprimée avec verve et, comme disait Bossuet, d'une manière palpable, au commencement de l'ouvrage *Du Pape*, sur la nécessité, en quelque sorte humaine, de l'infaillibilité dans l'Eglise.

(a) C'est la raison de l'éloge si juste, donné par la noble franchise de M. Villemain à la législation de l'Eglise : « Il faut le dire, dût cette parole déplaire : le droit canonique a été la première émancipation de l'esprit humain; car émanciper l'homme... c'est le faire passer du joug de la force à celui de la morale, de l'obéissance aveugle à la croyance, du supplice au repentir. » *Cours de Littér.*, l. XIV. « Le droit canonique chez plusieurs peuples se fondit avec le droit commun et le transforma... c'était de nouveau le pouvoir législatif exercé par les sages. »

(b) Le règne d'Elisabeth, dit Muller, vit commencer la corruption électorale. Thomas Long acheta pour quatre livres sterlings les suffrages d'un bourg. (*Hist. univ.*, t. II, p. 263.) « Est-il possible que des abus aussi révoltants puissent subsister? Quel désordre, quelle ignorance, quelle corruption! Je n'en juge que sur la voix des Anglais mêmes. » (Weiss, *Principes philos.*, Bruxelles, De Mat, 1828, p. 172.) Leurs orateurs politiques parlent souvent des *bourgs pourris* ou rotten boroughs. On avait flétri de ce nom certains bourgs en possession d'envoyer des membres au parlement, et où l'on faisait trafic du droit d'élection. Ces localités, jadis importantes, mais qui s'étaient dépeuplées avec le temps, étaient devenues la propriété d'un très-petit nombre d'électeurs, tout en conservant leurs priviléges. De là un trafic scandaleux de la part de ces propriétaires, qui mettaient leurs voix à l'enchère et les vendaient aux plus offrants. La réforme électorale de 1832 mit un terme à cet abus. » (*Dict. d'hist. et de géogr.*, au mot en question.)

(c) Thiers, *Discours* (1848).

(d) « L'Eglise commençait un grand fait, la séparation du pouvoir spirituel et du temporel. Cette séparation est la source de la liberté de conscience... La séparation se fonde sur cette idée que la force *matérielle* n'a ni droit ni prise sur les esprits, sur la conviction, sur la vérité (Guizot, l. II, p. 23). Les Arabes, au contraire, étaient conquérants et missionnaires... C'est dans l'unité des pouvoirs temporel et spirituel... que la tyrannie qui paraît inhérente à cette civilisation, a pris naissance. Telle est, je crois, la cause de l'état stationnaire où elle est partout tombée. » (Ib. p. 30.)

puisqu'il lui a plu de se servir de moyens humains, pouvait-elle en choisir un plus efficace, pour que les oracles de l'Eglise fussent à l'abri de toute influence et même de tout légitime soupçon de suggestion humaine?

Une autre observation se trouve contenue dans les considérations précédentes. On fait grand bruit des *usurpations*, de l'*orgueil*, des *prétentions*, etc., de la *cour de Rome;* moyen d'éloquence très-fécond pour certaine classe de politiques qui n'épargnent ni la gloire du génie, ni l'auréole de la sainteté. Si je voulais recourir à l'argument de l'ironie, plus tranchant qu'aucun autre (ridiculum acri...), je vous entretiendrais, bienveillant lecteur, des *empiétements incessants et de la superbe* de la république de Saint-Marin (laquelle, dans la réalité, vaut bien toute république d'Icarie) (*a*); car, à dire vrai, le pouvoir temporel des papes, en face des autres puissances, peut bien être comparé aux forces de cet état où, comme ailleurs, le bonheur vit sans bruit. Mais mes adversaires répondraient aussitôt qu'ils n'attaquent pas tant l'abus de la force que l'abus fait par les papes de l'autorité spirituelle. Or, je le leur demande, cet abus avec l'étendue, la durée et l'intensité qu'ils lui supposent (*b*), est-il possible?

— Très-possible, grâce à la grossière ignorance des peuples sur qui les papes appesantissent leur joug.

— Mais dans ces *ténèbres universelles,* la lumière ne tomba-t-elle que sur le trône pontifical? Sorti du clergé ou du cloître, le pontife ne trouvait-il pas, et dans le cloître et dans la hiérarchie, des adversaires qui prêtaient ou vendaient à ses ennemis, avec leurs lumières, une habileté et une influence non moindres, humainement parlant, que la sienne? Cependant, entouré d'ennemis, dépouillé de tout, fugitif sur une terre étrangère, le vicaire du Christ parlait, et les peuples écoutaient sa parole; il commandait, et le monde obéissait à sa voix! Ne faut-il point reconnaître que par sa bouche parlait la *vérité,* commandait le *droit,* puisque le pouvoir temporel ne lui prêtait aucun appui? (342).

— Que voulez-vous? Telle était alors l'opinion des ennemis mêmes de la puissance romaine : aussi Hallam ne cesse-t-il de s'en plaindre, en voyant les princes et les prélats reconnaître, au moyen âge, cette autorité et aplanir les voies à la tyrannie des papes. « Comme le gland renferme le chêne, ainsi ces maximes résument la doctrine de Bellarmini. (V. Hallam, *L'Europe au moyen âge*, ch. VII., dans le recueil complet des historiens, Lucques, 1840, t. XX, p. 236, en note.)

— Il faut vraiment que ce fussent des gens bien candides, quoiqu'ils ne laissassent point de passer pour avoir de la capacité et du génie. En tout état de choses, telle était donc à cette époque l'opinion de tous les hommes éminents : comment peut-on faire un crime aux souverains pontifes de s'y être conformés, d'en avoir fait la règle de leur conduite, d'avoir sacrifié vie et possession plutôt que d'enfreindre ce que *tout le monde* regardait comme un droit? Vous dites qu'ils n'ont fait que se conformer à une erreur *de leur siècle :* prenez-vous-en donc aussi *à leur siècle.*

— C'était à eux de corriger l'*erreur commune.* — Certes, rien de plus aisé ni de moins dangereux : vous rappelez-vous à quoi l'erreur se réduisait? A mieux aimer trouver protection dans un pontife que d'égorger des milliers d'hommes. Consultez un illustre professeur d'histoire ecclésiastique à la Sorbonne, l'abbé Jager (dans l'*Univ. catholique*, t. XIX, p. 416 et suiv.); il vous dira comment les princes ambitionnaient l'honneur de devenir vassaux de l'Eglise en lui faisant hommage de leur souveraineté (acte qui, dans les formules de Marculfe, s'appelle *recommandation*), et comment ils cherchaient dans cette soumission une sauvegarde contre les attaques de leurs voisins, à qui imposait

(*a*) L'histoire dit qu'en 1797, Buonaparte fit proposer à Saint-Marin un agrandissement de territoire; et l'histoire ajoute que Saint-Marin refusa. Sa population est de 7,600 habitants, et son sénat, de 60 membres : cette république est enclavée dans l'Etat Ecclésiastique et placée sous la protection du pape.

(*b*) L'erreur et la faiblesse peuvent, nous l'avons avoué, introduire des abus passagers, mais il n'y a pas là de quoi justifier la véhémence de ces reproches.

l'autorité si respectée de l'Eglise. Il cite entre autres le roi de Dalmatie protégé contre ses ennemis; Démétrius, roi des Russes, demandant à l'Eglise sa protection contre les Polonais; Guillaume-le-Conquérant avant son départ pour l'Angleterre, etc.

Le pontife qui prenait la défense de leurs intérêts, ne s'inspirait pas seulement des sentiments chrétiens, mais aussi de ceux de l'humanité : si, en nos jours de sang, une bulle pontificale suffisait pour arracher à la mort les milliers de victimes qui se massacrent aux guerres d'Orient (1854), elles n'auraient guère de regret de ce *progrès intellectuel* qui nous réduit à n'avoir pour arbitre que la mitraille, et pour sentence sans appel que la décision du champ de bataille. Je parle ainsi, du reste, pour accorder aux esprits prévenus tout ce qu'ils demandent, et cette concession même ne légitime pas leurs reproches : je n'entends pas, certes, admettre cette *erreur universelle :*

Quand tout le monde a tort, tout le monde a raison.

Nemo omnes, omnes neminem fallunt. (Personne ne trompe tout le monde, ni n'en est trompé). Que les désastreuses inspirations du fanatisme protestant fassent place au jugement calme de la raison et de l'histoire, aucun esprit impartial ne se refusera aux sages conclusions de Romagnosi dans ses *Considérations fondamentales*, liv. III, § 20, p. 751 et suiv. : *La* VRAIE *religion doit tendre constamment à* RÉGLER *les sentiments de l'homme intérieur* (*a*) *;* 2° *sa parole serait inutile si elle n'avait pour organe un corps respecté et* INDÉPENDANT ; 3° *à l'administration se mêle, par une loi* NÉCESSAIRE, *un certain instinct de souveraineté, parce qu'elle* DOIT *tenir tête aux vicissitudes extérieures de la fortune et des* HOMMES.

Ces principes soutenus dans un ouvrage politique, non suspect de partialité pour la religion, découvriront aux intelligences droites la nature de la *souveraineté* de l'Eglise aux siècles où elle DEVAIT *tenir tête* à des barbares armés de toutes les forces de la terre, impatients de tout joug dans leurs sauvages passions (*b*). Si l'Eglise catholique avait alors failli à son devoir, si elle avait abaissé la Croix devant l'adultère sur le trône en Allemagne, comme le clergé anglican devant le prince qui lut un nouvel Evangile dans les yeux d'Anne de Boulen, on verrait moins de colères soulevées contre *les fougueux Hildebrand;* mais y aurait-il plus, y aurait-il autant de civilisation en Europe? (*c*).

Arrière donc, ces vieilles haines, de quelques mauvais catholiques : les protestants mêmes ont pardonné au moyen âge les mœurs du moyen âge (*d*); qu'on cesse de répéter, à la honte du nom qu'on porte, cette assertion aussi fausse en philosophie qu'en histoire : qu'un homme peut sans *force* et sans *droit* soumettre la terre à sa volonté. De leur côté, que les catholiques sincères qu'avait décontenancés une telle audace, et à qui elle avait presque fait accepter cette incroyable assertion, reprennent assurance; qu'au lieu de s'en faire accroire par des écrivains passionnés jusqu'à la rage, ils remontent aux sources premières dont l'onde est d'autant plus pure qu'elle est plus profonde; ils verront combien souvent ces déclamations s'appuient sur une erreur évidente soit de fait, soit de droit,

(*a*) « Dès que plusieurs nations se réunissent dans une même religion, elles fondent une véritable souveraineté » (Ib. p. 715.)

(*b*) Cf. la note précédente.

(*c*) Cf. de Maistre, *du Pape*. L'*Histoire du pape Grégoire VII* (Hildebrand) *d'après des monuments originaux*, par J. Voigt, professeur à l'université de Halle (Weimar, 1815, 2 vol. in-8°), a été traduite en français par l'abbé J. Jager (1839 . Sur la querelle des investitures, qui commença sous Grégoire VII, on peut lire l'article précis et lumineux du *Dictionnaire universel et classique d'histoire et de Géographie*, au mot *Investiture*.

(*d*) Témoin la belle *Vie d'Innocent III*, par Fréd. Hurter, traduite en français par MM. de Saint-Chéron et Heiber, in-8°, Paris, 1839. — V. *Annales des sciences religieuses*, XI, p. 374, Rome, 1840. Nous pourrions citer mille autres preuves depuis Luther, Mélanchton et Leibnitz, jusqu'à nos jours. (V. De Maistre, *du Pape*, t. I, c. 9. *Témoignages protestants*, p. 42.)

ou bien sur la ridicule prétention que peuples et pontifes du Xe siècle devaient vivre comme en l'an 58 du XIXe siècle.

LXXIV

Sur les sociétés spirituelles; souveraineté temporelle des pontifes de Rome.

Nous avons dit au § 547 : *aussi longtemps que la science reste la base de l'autorité.* Le prestige de l'erreur étant aussi prompt à s'évanouir de près qu'à éblouir de loin, toutes les sociétés qui s'élèvent par l'appui de l'imposture, ne tardent pas à chercher une base plus solide dans la souveraineté territoriale ou militaire. L'impie musulman nous offre depuis des siècles un trône élevé par un imposteur; mais il eut pour sentinelle dévouée à sa défense, l'ignorance avec sa force et sa cruauté sauvages; et si le despotisme militaire ne lui était venu en aide, il n'eût jamais acquis de vigueur.

On peut faire une remarque analogue sur l'empire chinois, où l'autorité est en grande partie spirituelle, mais où elle se soutient par des moyens moins violents, tels que l'exclusion des étrangers, qui concentre en quelque sorte cette civilisation dans une patriotique ignorance, et un certain fond de vérités morales, qui est l'essence de la philosophie de la Chine (*a*). A l'état de la Chine ressemblait jusqu'à un certain point celui de la Russie jusqu'au règne civilisateur de Pierre-le-Grand, et elle n'a pas encore tout à fait quitté la vieille ornière.

L'Angleterre sous Henri VIII et sous Elisabeth, la Prusse et la Suède livrées aux violences du luthéranisme, la Bohême sous la domination des Hussites, la Grèce à l'époque du schisme triomphant, nous présentent des résultats divers de l'action qu'exerce le principe d'autorité *territoriale* ou *militaire*, et ouvrent au regard de l'historien observateur un vaste champ pour développer l'importance et la nature de l'influence de ces éléments sur le caractère de la société.

L'Etat dont s'étaient séparés ceux que nous venons de nommer, est sans doute celui qui occupe le premier rang parmi les sociétés spirituelles. Quand on en étudie attentivement l'origine, le progrès, la situation actuelle, on ne peut s'empêcher, même en dépit des préventions systématiques, d'admirer non-seulement sa fin sublime (cf. la note précédente), mais aussi les voies de cette Providence qui mêle la douceur à la force, et porte quelquefois, comme malgré eux, sur le trône, les chefs de la société catholique.

Ecoutons sur ce sujet un protestant qui n'est pas favorable au Saint-Siége. Quelle fut, d'après Muller, l'origine de la souveraineté temporelle des papes? L'amour d'un peuple qui leur était dévoué : « Les empereurs de Constantinople en voulant résoudre des questions de théologie... irritèrent les esprits (*b*)... Les pontifes qui montraient le même zèle à maintenir la foi et à *défendre les prérogatives des Romains* (*c*), méritèrent leur amour.

(*a*) Cette observation s'applique aussi aux vérités philosophiques et historiques enseignées par Mahomet aux Arabes, pour qui elles furent, en un sens, une espèce de progrès : l'unité de Dieu, quelques notions de la Bible qui offraient aux enfants d'Ismaël des traditions de famille sur le désert et leurs ancêtres. Le mélange du vrai et de l'imposture rendait celle-ci moins invraisemblable pour des peuples ignorants et d'une imagination facile à séduire.

(*b*) Muller, *Hist. univers.*, t. I, p. 424.

(*c*) Comment des plumes, des langues, des burins qui ne se lassent point de reproduire avec l'idéal de la poésie les hauts faits du héros de la Suisse ou les exploits du libérateur des Etats-Unis, ne trouvent-ils jamais que l'injure pour les *protecteurs* de l'Italie, et « non-seulement de l'Italie, mais de *tous* les rois des nations barbares qui renversèrent l'empire? L'autorité du Saint-Siége affermit la puissance de ces princes. et ceux-ci, voyant dans le pontife de Rome *le tuteur*

Leur *ambition* abusa-t-elle jamais de ce sentiment? Depuis que (a) « Constant II était allé à Rome, en avait enlevé les chefs-d'œuvre de l'art, avait même dépouillé le Panthéon de son dôme magnifique, et qu'accompagné de l'exécration de ses sujets, il avait étendu ses déprédations sur le reste de l'Italie, sur la Sardaigne et la Sicile, les Romains rougirent de subir le joug des Grecs, devenus à leurs yeux des barbares... Sous Bardane, ils commencèrent à aviser au moyen de ne plus obéir à l'empereur, et l'eussent fait trouver un peu violent aux partisans de ce dernier, si les prêtres n'étaient venus planter l'étendard de la croix et de la paix sur le sol qui allait devenir le théâtre du carnage... Les Romains aspirèrent une seconde fois à l'indépendance, lors du décret de Léon-l'Isaurien contre les images... Le choix d'un nouvel empereur, tel était alors le vœu des Italiens; *mais Grégoire II,* en homme sage (b), leur fit entendre que le point de maturité des affaires n'était pas venu; ajoutant que la grâce pouvait toucher le cœur de l'empereur et le ramener à la foi... Ainsi l'Italie ne reconnut plus les empereurs, et le pontife DEMEURA *seul à la tête d'une puissante ligue.* » *Demeura* équivaut à dire qu'il se trouva supérieur et indépendant de fait au milieu d'un peuple abandonné aux violences des barbares, par l'impuissance de ses princes, dont les vexations avaient déjà épuisé sa patience. Et comment le cœur de ce peuple conçut-il la résolution de se soumettre à l'autorité des papes (c)? « Ce fut en grande partie l'effet des qualités supérieures des pontifes qui se succédèrent sans interruption sur le trône, tels que le courageux et savant Zacharie, etc., etc... Le recueil des lettres que ces pontifes écrivirent à Charlemagne et à son père, montre à l'évidence comment l'autorité des papes sur leurs contemporains, fut un résultat nécessaire de la politique, de la prévoyance, de l'éloquence par lesquelles ils se signalèrent. » Ces paroles, dans la bouche d'un protestant, signifient expressément que la sagesse, la prudence et la science des papes engagèrent les peuples à obéir volontairement à leur voix paternelle. Pour la défense de ces mêmes peuples, ils se virent forcés de consentir à la ligue contre les Lombards avec Charles-Martel (d) et avec Pepin; celui-ci, « après avoir vaincu Astolphe, le força de lui rendre une partie de ses conquêtes, qui, comme trop éloignée de son nouveau possesseur, fut confiée à l'administration du pape Etienne II » (e). Charlemagne confirma à son tour « LES DONATIONS *que Pepin avait faites à l'Eglise* » (f).

et le père commun de la chrétienté, consacrèrent toutes leurs forces à protéger la cour romaine contre les rois d'Allemagne attentifs à profiter de la chute de l'empire d'Occident pour se mettre à sa place. » (Muller, t. II, p. 65.) Ce passage est l'explication d'un autre du même écrivain (t. I, p. 607); il fait connaître les moyens employés par les papes pour *dominer l'opinion publique*, pendant que leur ennemi « mutilait, envoyait à la mort, brûlait vifs une foule de ministres de l'Eglise, se servait pour de profanes usages des vases saints, bâtissait en Sicile une mosquée pour les musulmans, ces cruels ennemis du nom chrétien... pendant que les insurrections ne cessaient de renaître en Italie... à la vue des cruautés d'Eccelin *le féroce*, lieutenant de l'empereur : quelle merveille qu'alors les princes d'Allemagne qui *regardaient le pape comme le tuteur et le père* de la chrétienté, aient cédé aux exhortations d'Innocent III, dont l'autorité *affermissait leur puissance!* »

Ils reconnaissaient ainsi au pape un pouvoir international, résultat naturel, comme le remarque Guizot (*Civ. franç.*, leç. XXVI), des rapports de Rome avec le monde romain : « C'est sous l'influence de ce fait qu'est née la papauté... il l'a placé, dès son origine, à la tête des peuples. »

(a) Muller, l. c., p. 478 et 479.

(b) Ces trois mots paraissent vouloir mêler des motifs politiques à la modestie et à la loyauté du pontife.

(c) Muller, p. 480.

(d) Ibid., p. 481. Celui qui consent à une ligue (*stringe in lega*) est déjà supérieur de fait et même de droit à son allié.

(e) Muller, p. 482 et 483.

(f) Le mot *donations* donne le sens du mot *administration* employé plus haut.

Voilà par quelle voie, *de l'aveu d'un ennemi*, les *ambitieux* chefs de la chrétienté, après avoir depuis plus de sept cents ans dicté des lois à la terre, après avoir vu depuis plus de quatre siècles les Constantin, les Théodose, les Martien s'incliner devant leurs décisions, reçurent de l'amour des peuples et de la générosité des princes, dans un petit territoire de l'Italie, le sceptre qu'ils avaient plusieurs fois refusé. Cette *ambition*, on doit l'avouer, ne prit à tâche que de mériter la souveraineté, et, en l'exerçant, elle conserva encore longtemps à l'égard de l'empire déchu un certain respect, qui fournit une nouvelle preuve du peu d'ardeur qu'elle avait mis à l'obtenir. Ce n'est pas un motif d'en contester les titres, comme le remarque fort bien Guizot, vu qu'il est naturel au développement d'un droit de procéder avec lenteur. « A mon avis, la souveraineté n'était pleinement attribuée ni au pape ni à l'empereur; elle flottait entre les deux, incertaine et partagée; de là sont nées les difficultés de la question, qui n'existe pas aux yeux de quiconque comprend l'époque, etc. » (L. c. p. 358.) Seulement, lorsque « l'avilissement de la dignité impériale fut arrivé en Italie à un tel excès qu'un duc de Bénévent osa retenir Louis II prisonnier, les Romains ne se donnèrent plus de souci de voir l'empereur confirmer les élections des papes, lesquelles, en droit, ne dépendaient que du clergé (*a*)... »

Enfin, quand « l'Italie, *abandonnée des Carlovingiens*, réduite à l'impuissance d'obéir et à l'impuissance de jouir de la liberté, fut partagée entre une foule de puissants seigneurs; quand ni le courage, ni l'habileté, ni l'ardeur guerrière ne suffirent plus à ramener l'ordre et la paix, » faut-il s'étonner si les pontifes n'allèrent pas chercher le joug de quelque duc leur égal, et s'ils gardèrent leur indépendance comme presque tous les Etats d'Italie?

Nous avons insisté sur l'origine progressive de la souveraineté de l'Eglise de Rome, d'abord parce qu'elle fournit une belle preuve de la vérité de notre théorie, ensuite parce que l'ignorance du côté des catholiques, les préjugés du côté des impies, sont communs en cette matière, qui exige une histoire *vraiment* impartiale, appuyée sur des documents irréfragables. En attendant qu'une plume équitable et courageuse enrichisse notre littérature d'un monument si précieux, nous avons fait valoir, comme des moyens non suspects, les témoignages de Muller. Celui qui désire de plus amples développements, peut consulter la *Politique sacrée de l'Eglise*, par Bianchi; le traité *Du Pape*, par de Maistre; l'*Histoire du concile de Trente*, par Pallavicini, et d'autres ouvrages du même caractère qui lui fourniront les preuves des assertions : c'est une attention que n'ont pas toujours (on en sait la cause) les ennemis acharnés des papes au sujet de leurs *empiétements*. Nos observations sur l'autorité temporelle du siége de Rome, peuvent d'ailleurs, au témoignage de Vico et de Guizot, s'appliquer à nombre d'autres gouvernements temporels, où « les prélats s'érigèrent en souverains... Aux temps barbares, où les lois disparaissaient sous la force des armes, ils se firent les gardiens des droits de l'humanité et de la religion (*b*). »

« Les corps municipaux, dit Guizot (*c*), étaient tombés dans le découragement et l'apathie; les évêques, au contraire, et le corps des prêtres, *pleins de vie, de zèle*, s'offraient naturellement à tout surveiller, à tout diriger. *On aurait tort de le leur reprocher, de les taxer d'usurpation*. Ainsi le voulait le cours naturel des choses : le clergé seul était moralement fort, il devint partout puissant; c'est la loi de l'univers. »

(*a*) Muller, p. 487, 518, 520 et 521.

(*b*) *Sc. N.*, t. I, p. 592.

(*c*) Guizot, leç. II, p. 22; mais ensuite il paraît parler dans un sens contraire. (*Civil. franç.*, leç. XXV, p. 354 et suiv.)

LXXV

Sur les Sociétés militaires.

J'ai dit qu'il leur fallait une espèce de forme monarchique, parce que la guerre échouerait sans l'unité de plan; c'est un fait si évident et si notoire, qu'il suffirait à justifier ce que je dirai bientôt sur le nerf que l'unité monarchique donne à la société (§ 553 et suiv.). C'est même à l'évidence de cette vérité qu'il faut attribuer le recours à la dictature dès que le danger devient imminent. « Panticapée et Fanagorie, colonies républicaines d'origine grecque, sentirent le besoin de se soumettre à une autorité unique en présence de l'invasion des barbares, etc. (*a*). « Chez les Germains, toutes les tribus avaient leur prince... mais, en temps de guerre, elles choisissaient un chef militaire... Devenues conquérantes, elles durent continuer cette autorité : ce fut le tombeau de leur antique liberté et de leur vieille constitution (*b*). » Ces faits confirment ce que nous avons dit ailleurs : « loin de présenter toujours le caractère de la domination, l'autorité est d'ordinaire demandée comme un bienfait, comme la sauvegarde de l'ordre social et la défense du faible opprimé (§ 480 et note LV).

Nous ne parlerons ni des Romains qui instituèrent la dictature, ni des Hébreux sous l'autorité de leurs juges, dans le choix de leur premier roi, et sous le commandement des Machabées : ces histoires sont trop classiques. On connaît aussi l'histoire et la malheureuse issue de la guerre de Syracuse, conduite par trois généraux athéniens.

Dans des temps devenus plus actuels pour notre siècle, les barbares qui marchèrent à la conquête de l'empire, instruits par l'instinct de la nature, se mirent aux ordres de chefs souverains, tels que les Alaric et les Odoacre, les Genséric et les Totila, etc. Plus tard, nous voyons « les prélats et les barons de la Bourgogne envoyer des députés à Boson de Vienne pour *le prier* d'accepter le titre de roi et de les prendre sous sa protection (*c*). La guerre réunissait sous un seul chef les tribus errantes des Mongols (*d*); la Russie déchirée par les factions *demanda* un roi à un peuple étranger et se soumit au normand Rurik (*e*); les Visigoths choisirent Pélage pour chef (*f*). Les Danois, *pour se relever de l'état d'abaissement* où ils étaient tombés, conférèrent à leur roi une espèce de dictature et proclamèrent l'hérédité de la couronne (*g*); le peuple et l'armée de Hollande *demandèrent* ouvertement un chef à qui ils se pussent fier (*h*); les peuples de la Suède, accusant les grands des désastres de la guerre, etc... déclarèrent la puissance royale absolue et supérieure aux lois (*i*). Ces faits et tant d'autres continués jusqu'à nos jours dans l'espèce de dictature de Napoléon, montrent la tendance du gouvernement militaire vers la forme monarchique.

Beaucoup de faits analogues, et même ceux-là, examinés de près, prouvent aussi quelle puissante influence doit exercer le corps des officiers les plus braves sur une nation et sur un prince conquérant : car la supériorité tend naturellement à s'élever aux hautes régions (472). De fait, remarque Cantu (Docum. législ. p. 82), « pendant la guerre de Perse, le champ de bataille ayant été transporté sur la mer, le pouvoir passa nécessairement à

(*a*) Famin, *Crimée*, dans *l'Univers pittoresque*, p. 8.
(*b*) Muller, *Hist. univ.*, t. I, l. 8, p. 305.
(*c*) Ibid., t. I, p. 518.
(*d*) Famin, *Crimée*, p. 15.
(*e*) Muller, t. I, p. 542.
(*f*) Ibid., p. 461.
(*g*) Ibid., t. II, p. 335.
(*h*) Ibid., p. 346.
(*i*) Ibid., p. 384.

la classe de citoyens (d'Athènes) qui fournissait les soldats de la flotte, et qui, avant d'avoir entre ses mains le sort des combats, était la classe la plus pauvre. »

Les Gaulois avaient, sous le nom de Galates, fondé dans l'Asie-Mineure une aristocratie militaire, dont les provinces étaient gouvernées par douze tétrarques (a) électifs et à terme, composant le conseil de gouvernement, outre lequel il y avait le conseil des 300, gardiens des priviléges de la race conquérante. » (Cantu, *Hist. uni.* t. IV p. 198.) En Perse, la tribu qui parvint au pouvoir, était celle des guerriers et, conformément à son origine, l'empire fut constitué militairement et... distribué en cantons militaires, etc. (Ib. t. III, p. 74.)

« Organisation de la bande guerrière (chez les Germains) : un autre principe y présidait, le principe du patronage d'un chef, de la clientèle aristocratique, de la subordination militaire. » (Guizot, *leç.* VIII, p. 199.) Chez les Goths, le chef de la nation qui en était, en même temps, le pontife, ne pouvait pas entreprendre la guerre sans le consentement de ses hommes d'armes (b). Chez les Huns, le Transhu avait pour conseillers vingt-quatre chefs commandant chacun 1000 hommes (c). Gauthier partagea ses conquêtes avec quelques hommes de guerre « qui l'avaient aidé à rendre son autorité héréditaire, *et ce corps de frères d'armes devint le corps de la haute noblesse* (d). Gontran, voulant se donner des auxiliaires contre le patrice de Bourgogne, céda une partie de ses terres à ses vassaux, et ceux-ci, fiers d'une telle puissance, entrèrent plus tard en lutte avec leurs bienfaiteurs (e). Ce fut à de semblables circonstances que durent leur origine la féodalité lombarde, la domination du parlement britannique (f) et l'aristocratie électorale de l'Allemagne (g).

Mais pourquoi accumuler les témoignages de l'histoire, quand il suffit de consulter le caractère même de la guerre, où il faut non-seulement un habile *général en chef*, mais encore de vaillants officiers?

LXXVI

Sur les Sociétés républicaines.

La ligue rhénane et la ligue hanséatique étaient une espèce de république commerciale, eu égard au but principal de leur formation. « A cette époque (1251-1273) se rapporte la confédération des cités de la Haute-Allemagne et de celles qui sont assises sur le Rhin... pour protéger le commerce et l'industrie contre les usures des juifs, les vexations des grands et les dédains de la gentilhommerie (1255). (Muller, t. I, p. 608 et t. II, p. 2.)

« Vers le même temps, les cités commerçantes de la Basse-Allemagne formèrent la ligue hanséatique... Grâce à ces alliances, la bourgeoisie et le commerce ne durent plus baisser pavillon devant des oppresseurs, etc. »

Venise et surtout Gênes n'étaient-elles pas de vraies républiques de négociants? Les Pays-Bas, avant même de s'ériger en république, ne virent-ils pas plus d'une fois des négociants conclure des conventions diplomatiques et lever des armées? « Les habitants d'Ypres en vinrent aux prises avec ceux de Poperinghe, qui imitaient les draps d'Ypres...

(a) Tétrarques (quatre chefs), ainsi nommés parce qu'il y avait quatre chefs dans chacune des trois peuplades dont la nation se composait.

(b) Cantu, *Hist. univ.*, t. I, p. 317.

(c) Ibid., p. 304.

(d) Ibid., p. 426.

(e) Ibid., p. 434.

(f) Ibid., p. 470, 370, 623.

(g) Ibid., t. II, p. 331.

Jacques d'Artevelde dont les diplômes nobiliaires n'avaient pas répudié celui de doyen des brasseurs de Gand, fit alliance avec Edouard III d'Angleterre, etc. (*a*). » Donnez encore à ces commerçants l'indépendance : que leur manquera-t-il pour être de vrais souverains, ou les membres d'une république, si ce sont des *sociétés* commerciales?

M. Villemain a fait une observation analogue sur « cette Angleterre qui, suivant l'expression de Montesquieu, mêle le commerce avec l'empire... son empire naissait de son commerce. » (*Cours de littérature.*) Ainsi, une république pourrait devenir une société libre de commerçants, tout comme une société de commerçants libres peut se constituer en république.

LXXVII

Sur les lois fondamentales.

Qu'on ouvre l'histoire des gouvernements les plus compliqués, c'est par degrés (*violenta non durant*) qu'on les verra se compliquer dès leur origine, à proportion qu'avec les faits se développent la possibilité des changements, la défiance des esprits, la nécessité des remèdes. L'Angleterre reçut d'abord nécessairement de Guillaume-le-Conquérant un gouvernement militaire (*b*) ; elle en secoua en partie le joug sous l'usurpateur Henri I[er], dont la condescendance fut le prix du sceptre qu'on lui offrait ; la facilité d'expédients de Henri II réprima de nouveau l'esprit d'indépendance des Barons, mais ils profitèrent des abaissements de Jean-sans-Terre pour se relever et le contraindre à confirmer la *grande charte* (*c*). Sous Henri III, le gouvernement se complique de l'influence des Communes, qui eurent entrée au Parlement; mais Henri VII, *grâce à l'esprit d'économie et au bon ordre de son administration, s'en rendit plus indépendant.* Bientôt à la tyrannie de Henri VIII succéda la tyrannie de Cromwell; enfin, après une série de révolutions, le Parlement obtient l'avantage, et impose ses conditions à Guillaume III en lui donnant la couronne (*d*).

Venise commença l'an 700 à nommer un doge (*e*) ; les troubles d'Italie préparèrent dès 1268 l'extinction du Conseil, qui eut lieu trente ans plus tard ; la conjuration de Tiepolo,

(*a*) Muller, t. II, p. 3. L'historien suisse, qui appelle Jacques d'Artevelde un fabricant de bière, paraît n'en savoir pas plus long que ceux des historiens français qui lui donnent le même titre. D'après les historiens belges, d'Artevelde était noble, aussi bien que les doyens d'honneur des bouchers et des tisserands de Bruges qui désarçonnèrent les preux chevaliers de France aux champs de Courtrai (bataille des *Eperons d'or*). Ces *doyens* des métiers, hommes de naissance, trouvaient leur crédit et leur fortune dans le titre de *protecteurs* d'une profession, que des mains de baron ou de chevalier n'auraient pu exercer sans se dégrader.

L'Espinoy, dans son traité sur la *noblesse de Flandre,* explique la cause de l'erreur des écrivains étrangers. « Jacques d'Artevelde, nonobstant qu'il était gentilhomme, pour complaire au peuple de Gand, s'était fait enregistrer au métier des brasseurs, non qu'il fît ledit métier, mais pour jouir des privilèges et immunités d'icelui. » La vie si agitée et si vivement controversée de Van Artevelde se trouve racontée dans plusieurs ouvrages : *Jacob Van Artevelde, Geschiedents van Belgie,* door Hendrik Conscience ; *Histoire de Flandre,* par Jules Van Praet ; *Histoire des comtes de Flandre,* par Le Glay ; *Examen critique des historiens de J. Van Artevelde,* par Aug. Voisin ; *Histoire de Flandre,* par M. Kervyn de Lettenhove. *N. E.*

(*b*) Muller, *Hist. univ.,* t. 1, l. 15, p. 570 et suiv.

(*c*) Ibid., l. 16, p. 633.

(*d*) Ibid., t. II, l. 22, p. 354 : La tyrannique condition du culte anglican comme religion officielle, condition dont le temps et le bon sens du peuple anglais ont en partie fait justice.

(*e*) Muller, t. II, l. 17, p. 19.

en 1310, donna naissance au Conseil des Dix (*a*), et successivement l'on vit paraître avec les nouveaux besoins les institutions nouvelles.

Les Etats ont d'ordinaire des commencements très-simples; l'amour mutuel qui en réunit les premiers membres, ou leur confiance entière en un chef vaillant qui se dévoue à leurs intérêts et à leur défense, ne donnent pas lieu aux formalités des contrats ni aux précautions de la défiance. Aussi longtemps que la société reste à l'abri des secousses révolutionnaires, l'Etat conserve la simplicité des formes natives, et se dirige plutôt par la coutume que par la loi; telle se maintint l'Espagne jusqu'au commencement de ce siècle, tels se maintinrent les Etats de Savoie où aucune grave discorde civile ne vint jamais semer la défiance entre les personnes sociales (*b*). Ainsi flottèrent *en quelque sorte incertaines les limites de l'autorité royale en Suède, variant avec le mérite personnel des souverains*, jusqu'à la révolution qui porta au trône Ulrique, sœur de Charles XII, qui dut se soumettre aux conditions imposées par la révolution. Ainsi demeura indéfinie la constitution de Genève, aussi longtemps que la loyauté des gouvernants ne fit pas défaut à la bonne foi des citoyens (*c*). Ainsi les rois de Bohême furent astreints à promettre sous serment la défense des priviléges nationaux, quand l'affluence des étrangers commença à donner de l'ombrage à la nation (*d*).

En général, les faits confirment la théorie : on ne cherche jamais à mettre des entraves au pouvoir, bienfaisant par lui-même (437), de l'autorité, sinon quand on commence, à tort ou à droit, d'en trouver le joug pesant, et on ne peut pas le trouver tel avant de s'y être soumis. Les prétendues *lois fondamentales* ne sont donc pas d'ordinaire des pactes primitifs qui ont donné naissance à la société, mais des moyens de répression du désordre qu'on a cru y découvrir.

Quand Burlamacchi (*Droit politique*, p. 1, c. 7, § 36) définit les *lois fondamentales* d'un Etat, *les conditions sous lesquelles un peuple confie au prince la souveraineté*, il ne fait qu'énoncer une formule de son système, et, la fausseté du système une fois démontrée (§ 557 et suiv.), on voit tomber en même temps cette définition, démentie *de fait* dans tous les Etats où l'autorité est née sans la *libre* détermination des sujets (446); et c'est sans contredit le plus grand nombre. L'Espagne ne fit aucun contrat avec Pélage, ni le Portugal avec Henri I[er], quand avec une poignée de braves ils affranchirent leur patrie du joug des Arabes (*e*); la France conquise ne fit aucun pacte avec Clovis, ni la Suède avec Wasa, non plus que la Russie avec Pierre I[er], quand elle reçut de l'absolu monarque sa loi *fondamentale* (*f*).

Pour moi, si je devais chercher une véritable loi fondamentale des Etats, je la trouverais dans *le droit résultant des circonstances de fait au milieu desquelles se forme une souveraineté*. Ces faits déterminent certaines relations et par suite certains droits (348) : sur ces droits *antérieurs* à la souveraineté se fonde la légitimité; ils en sont donc les vraies lois *fondamentales* auxquelles la société est naturellement soumise, et qui ne dépen-

(*a*) Muller, t. II, p. 55.

(*b*) Ceci se publiait en 1841 ; mais depuis, la face des choses est bien changée! une coalition d'agitateurs ou d'utopistes amena le roi Charles-Albert à instiller à ses peuples qui n'étaient ni divisés ni défiants, ce germe de défiance et de division qui produit le mal, quand il ne sert pas de remède à une maladie déjà existante. Cf. sur l'histoire des Etats-Sardes l'ouvrage du comte Salaro della Margarita, ministre de Charles-Albert; un compte brillant et solide en a été rendu dans la *Civiltà cattolica*, et reproduit en français dans la *Revue des Revues*, Louvain, 1853.

(*c*) Muller, t. II, l. 20, p. 278 et 383. Il faut en dire autant du Portugal : t. I, p. 630. « Quoi qu'on fasse, dit de Ravignan, la garantie la plus sûre et même la seule efficace en fait de gouvernement sera toujours la probité, la religion, le dévoûment éclairé des dépositaires de l'autorité. »

(*d*) Muller, l. 19, p. 232.

(*e*) Ibid., t. I, p. 461.

(*f*) Ibid., t. II, p. 394.

dent pas de son caprice. Les vraies *lois* fondamentales d'une société existent donc avant d'être écrites, et avant la constitution de la société qui les devrait écrire; celle-ci au reste doit écrire *ce qui est*, et non *créer* des *fictions* à son gré.

Ainsi, les Etats-Unis d'Amérique firent-ils autre chose dans le fameux acte d'indépendance que déclarer (je ne parle pas du *fait* accompli) que par suite des injustices de la métropole, ils n'*étaient* plus sous sa dépendance, qu'ils se trouvaient (qu'ils *étaient*) entre eux sur le pied de l'égalité (461), liés d'intérêt et bien déterminés à se défendre mutuellement? La loi *fondamentale* des Etats-Unis, *née du fait*, est donc de constituer une république (121) de provinces confédérées, dont chacune ait son gouvernement respectif et concoure au bien commun de concert avec l'assemblée générale. Telle est la loi vraiment *fondamentale* de cet Etat, puisqu'aucune autorité humaine ne peut s'y élever que sur le *fondement* de ce droit; et si quelque province prétendait s'arroger la supériorité, elle ébranlerait les bases de l'ordre social. D'autre part, les lois organiques que la république s'est données à elle-même, sont aussi libres qu'elles le furent au premier moment où elle les créa. Le gouvernement de la Caroline semblait faire allusion à ce droit, quand, en 1843, sa législature faisait la menace de *prendre des mesures efficaces si le gouvernement fédéral violait l'acte du compromis*, si je ne me trompe, dans la question des esclaves. V. *Journal des Deux-Siciles*, 21 et 22 mars 1843.

LXXVIII

Saint Thomas ne soutient pas la souveraineté du peuple.

On peut voir sur ce point le parallèle des deux théories dans la note LXI : il servira à montrer quelle différence immense sépare les deux classes de défenseurs du pacte social (*a*) que nous distinguons ici, et que beaucoup d'autres paraissent confondre. M. Villemain dit ouvertement que saint Thomas, dans le traité du *Gouvernement des Princes*, résout, au moyen de la *souveraineté du peuple*, les questions entre le sacerdoce et l'empire. L'illustre écrivain ne s'est peut-être pas donné la peine de lire cet opuscule, qui, s'il porte le cachet de l'inimitable précision et clarté de langage de l'angélique docteur, n'est pas cependant élégant à la manière de l'orateur romain. Si l'auteur français ne s'était pas contenté d'une citation, il aurait remarqué que saint Thomas est très-éloigné de la doctrine du *peuple souverain* (quoi qu'en dise aussi Spedalieri, dont nous examinerons ailleurs (note CVI) les interprétations systématiques et forcées); il aurait vu au livre IIIe, ch. 1-3, que toute autorité découle de Dieu comme *essence première, premier moteur* et *fin dernière;* et qu'en conséquence, la solution des questions indiquées se trouve dans un tout autre principe que la souveraineté du peuple (ch. 10 du même livre).

Si saint Thomas attribue parfois au peuple une espèce de souveraineté, ce n'est que dans certains cas particuliers, pour lesquels son esprit éminemment philosophique savait distinguer le pouvoir *concret* de l'autorité *abstraite*, comme nous l'avons fait à notre tour (§ 466 et suiv.). Dans sa Somme de théologie, après avoir prouvé (*b*) que la loi doit être établie par celui qui dirige la société vers le bien commun, il dit que (*c*) *la multitude*, si *elle est libre*, peut donner à la coutume force de loi, parce qu'alors le gouvernant est un *vice-gérant du peuple*, *gerit personam multitudinis*. Mais si *le peuple ne jouit pas de cette*

(*a*) Un auteur contemporain de la Compagnie de Jésus, le P. Buczinski, a pris à tâche de concilier, ce semble, les systèmes opposés, en donnant pour origine à l'état social la convention des pères de famille, confiant l'exercice de leur autorité aux mains du chef de l'Etat. *N. E.*

(*b*) 1. q. 90, art. 3.

(*c*) 1. q. 97, art. 3 ad 3^{m}.

liberté, si non habeat liberam potestatem condendi legem, comme il ne peut alors ni abroger ni faire des lois, la coutume ne fait autorité qu'autant qu'on la suppose tolérée par le souverain légitime, *in quantum per eos toleratur ad quos pertinet legem imponere.* Ainsi, le saint docteur offre partout un enseignement uniforme; il avait déjà dit (Q. 93, art. 4) : Il est de l'essence de la loi d'être établie par celui qui gouverne la société... *Quand l'Etat est gouverné par un seul,* ce sont les princes qui font les constitutions; autre chose est le régime de l'aristocratie, etc. « Est de ratione legis ut instituatur a gubernante communitatem... *Quando civitas gubernatur ab uno* secundum hoc accipiuntur constitutiones principum; aliud regimen est aristocratia, etc. »

LXXIX

Autres doctrines des théologiens sur cette matière.

Les raisons qui nous ont été alléguées plus d'une fois par de sincères amis de la vérité, ont pour elles l'autorité d'un des plus éminents philosophes, de Suarez *en qui, comme l'on sait,* se résume et se formule en système *toute l'école moderne,* et qui savait allier à la solidité du jugement la finesse de l'esprit et l'élévation du génie. Ce sont des propositions extraites presque mot pour mot de sa *Défense contre le roi d'Angleterre,* liv. III, où il est dit expressément :

1° Que le pouvoir du chef de l'Etat vient de Dieu, *potestas politici principis est a Deo* (c. I, § 6).

2° Que la lumière naturelle de la raison le reconnaît dans la société humaine comme une propriété qui résulte de la nature, *agnoscitur dictamine naturalis rationis in humana communitate ut proprietas consequens creationem* (c. II, § 5).

3° Qu'il n'y a aucun motif de le limiter à une seule personne, *nulla ratio cur determinetur ad unam personam* (§ 7).

4° Qu'en conséquence, il appartient à toute la société aussi longtemps... qu'elle n'en a pas autrement décidé, ou qu'un changement n'a pas été introduit par quelque ayant droit, *datur communitati quamdiu... aliud non decreverit, vel ab aliquo potestatem habente mutatio facta non fuerit* (§ 9).

5° Qu'en dernière conséquence, la démocratie est comme l'état naturel de la société qui peut cependant être privée de ce droit par celui qui est possesseur d'un titre légitime; *democratia est quasi naturalis* (§ 8) : *potest communitas tali potestati privari ab habente titulum justum* (§ 9).

Ces deux dernières propositions nous montrent qu'au fond Suarez défendait la doctrine que nous suivons, (quoiqu'il n'y introduisît pas nos distinctions), et qu'il mettait de la différence entre les *données abstraites* (a) *d'une société d'égaux* et l'existence *concrète* d'une société où l'inégalité pouvait être introduite par quelque ayant droit, *ab aliquo potestatem habente.* Autrement qui aurait pu jamais ravir à la société ce qui lui appartient par nature? C'est dans ce sens encore qu'au § 19 où il montre comment la société peut se former, et même comment elle s'est peut-être formée réellement en beaucoup d'Etats, *fortasse multa regna incœperunt,* il prouve qu'elle peut même dès sa naissance se trouver sous le régime monarchique : *regia potestas* et *communitas perfecta simul incipere possunt.* Il en donne pour preuve, comme nous l'avons fait après lui (§ 509 et suiv.), la propagation naturelle de la famille; c'est ainsi que dans la famille d'Adam et d'Abraham on obéit d'abord au patriarche comme au chef de la maison; plus tard le nombre des membres augmentant, leur soumission put continuer et leur consentement s'étendre à lui obéir

(a) Vi solius rationis (c. 2. § 7).

comme à un roi; *ut verbi gratia in familia Adæ vel Abrahæ, principio obediebatur tamquam patrifamilias; postea, crescente populo, potuit subjectio illa continuari et consensus extendi ad obediendum illi tamquam regi.* (Pour n'être pas périodique à la manière des oraisons de Cicéron, cette latinité ne laisse pas que d'avoir l'harmonie convenable, et de satisfaire les vérificateurs de lexiques.)

Il ne faut point s'étonner si, à cette époque, des génies extraordinaires n'ont point cru devoir chicaner en quelque sorte l'expression de leur mâle pensée; la liberté osait alors proclamer ses théories sans crainte de voir sa voix se perdre et s'altérer sous le bruit des canons roulants ou dans les clameurs confuses des discordes civiles (*a*). Ce qu'il y a d'étonnant, c'est qu'après le cycle révolu de soixante ans de révolutions, nées en quelque sorte sur des monceaux de cadavres et des amas de ruines, nous ne mettions pas plus de réserve à louer la souveraineté du peuple et le droit inaliénable de l'homme à se gouverner lui-même.

LXXX

Sur l'État.

Nous avons dit SURTOUT *si la société occupe un territoire fixe et déterminé*, pour rester indépendant d'une question de grammaire sur le mot ÉTAT, que les uns étendent à la *société civile* en général (*b*), que d'autres restreignent à cette même autorité établie sur un territoire fixe (*c*). La question est du domaine des lexiques, et je passe outre.

Ce serait le lieu de parler d'une autre notion de l'Etat, qui fournit une de ces mille et une formules au jargon avec lequel on se plaît à battre en brèche toute idée d'ordre public, en élevant sur un piédestal l'idole de l'omnipotence de l'Etat. Mais nous en avons traité au long dans l'*Esame critico*, t. II, c. I, § 5.

(*a*) « La profonde stabilité du principe des gouvernements, dit de Ravignan, s'alliait au moyen âge avec la profonde indépendance des théories en matière de philosophie et de théologie. » Suarez, qui vivait déjà aux siècles de la renaissance et du progrès, vit son livre contre le tyrannique serment d'allégeance, brûlé de la main du bourreau à Londres et même à Paris (1613); en plein siècle des lumières et de la tolérance, c'est pour le spirituel rédacteur de l'article Suarez dans l'encyclopédie moderne (1830) le moyen de défrayer quelques indignes plaisanteries. On conçoit que des écrivains absolutistes n'aient pas, à cette occasion, le moindre blâme pour cette manière de donner tort à un auteur qui défendait les droits des Anglais opprimés.

Les Anglais, qui passent pour bons juges en cette matière, firent plus tard réimprimer chez eux le *Traité des lois* de Suarez; le protestant Grotius appelait l'écrivain catholique un si profond philosophe et théologien qu'il était à peine possible de trouver son égal. Un pontife dont le savoir, la vertu et le caractère imposent même aux protestants et aux impies, Benoît XIV regardait Suarez et Vasquez comme les deux flambeaux de la science sainte (*De synodo*). *N. E.*

(*b*) Burlamm., *Dritto nat.*, part. II, c. 6, § 1.

(*c*) Romagnosi, Veduta fondamentale sull incivilimento, al fine della Logica del Genovesi.

FIN DES NOTES DU LIVRE DEUXIÈME.

NOTES DU LIVRE TROISIÈME.

LXXXI

M. Cousin et l'autorité.

M. Cousin commence par établir que nul pouvoir absolu n'est légitime à moins d'être infaillible. Puis, parcourant la surface de la terre et ne voyant partout que raisons faillibles, il nous réduit à l'affreux désespoir de ne rencontrer jamais un pouvoir absolu. Cependant il se rappelle que Dieu est infaillible; donc, conclut-il, la raison divine a seule le droit de conférer un pouvoir absolu.

Mais à quoi servira cette découverte? Ecoutons : Dieu n'est jamais descendu sur la terre pour établir un pouvoir temporel absolu; comment donc une participation de la raison divine pourra-t-elle rendre les hommes infaillibles? Nous allons essayer de résoudre la difficulté, dit M. Cousin (*a*). « La raison absolue n'habite point ce monde, mais elle s'y manifeste; si elle ne le remplit pas de sa présence, elle l'éclaire de sa lumière;... il n'y a pas de raison infaillible ici-bas, mais il y a des principes infaillibles; si nous pouvions retrouver ces principes, nous aurions l'arrêt de la raison absolue, le jugement de Dieu sur les destinées de la société, c'est-à-dire un principe infaillible de gouvernement :... Or, ces principes existent dans la conscience de l'individu et dans celle du genre humain. C'est la raison humaine qui les proclame : ce n'est point elle qui les invente. Nous avons donc trouvé le principe infaillible de gouvernement qui attire à lui la souveraineté absolue. »

Voulez-vous savoir quels sont ces principes qui rendent la raison infaillible et le pouvoir absolu, M. Cousin vous en offre une courte énumération dans un petit abrégé de droit naturel, ou des droits de l'homme et du citoyen, un peu trop au point de vue exclusif des libertés constitutionnelles : il expose comment l'existence individuelle a droit au respect et à la protection de l'Etat; comme quoi l'Etat est obligé de consacrer par une loi la liberté de *penser*, de parler et d'écrire; pourquoi l'Etat fera bien d'admettre tous individus à tous les emplois (*b*), de peur de couper les ailes aux grands génies; comment les offenses personnelles doivent toujours être châtiées par des peines *égales*, quels que soient l'offenseur et l'offensé; etc.

L'infaillibilité et le pouvoir absolu une fois trouvés, on voit maintenant comment le gouvernement constitutionnel peut en devenir le propriétaire exclusif. « Il n'y a qu'à recueillir tous les principes rationnels... et à les inscrire en lettres d'or en tête de toute législation... Voilà ce qui fait la beauté de tout gouvernement constitutionnel (*c*). »

Sous le rapport de la théorie, il resterait encore deux choses à démontrer : la première, que le représentant de ces principes est le seul gouvernement constitutionnel; la seconde, que sous le régime de cette sorte de gouvernement, tout ce qui se trouve couché par écrit est réduit en pratique.

(*a*) *Hist. de la Philos. morale*, l. 8, p. 252. Bruxelles, 1841.
(*b*) *Hist. de la Philos. mor.*, passim. p. 253, 254, 255.
(*c*) *Ibid.*, p. 256, 257.

L'auteur a oublié de démontrer le premier de ces deux points; quant au deuxième point, il démontre le contraire ; écoutons : « Une constitution, une *grande* (*a*) constitution n'est pas moins que les principes fondamentaux de la socialité humaine, et pour qu'elle soit telle dans la pratique, que faut-il? *Il faut qu'elle soit le symbole des principes de la raison absolue.* Si elle ne représente qu'un jugement de la raison individuelle ou même de la raison universelle, ce n'est encore qu'une fiction. Or, nul pouvoir humain ne peut être l'interprète parfait de la raison absolue : que de principes n'ont pas *encore passé dans la pratique!* combien *d'autres* resteront dans l'état d'abstraction *tant que les mœurs sociales n'auront pas changé!* » (quelle tautologie!) Donc, la conséquence est évidente, une *grande* constitution n'existe pas, ne peut pas exister dans le siècle actuel; elle ne pourra jamais exister parmi les hommes, trop faibles interprètes de la raison absolue. De fait, d'après M. Cousin, la constitution anglaise éternise nombre de priviléges et de coutumes barbares; la constitution américaine permet l'esclavage, la charte française a beaucoup de lacunes à combler.

Voilà de quelle manière on démontre que les gouvernements constitutionnels sont les premiers où la raison absolue est représentée avec vérité, et qu'ils sont par conséquent supérieurs à tout autre gouvernement; ailleurs commandent la force ou la volonté, tandis qu'ici domine la raison absolue. Cette démonstration est curieuse, et, de plus, très-peu philosophique. En preuve de cette assertion, il suffit de retirer la charpente de cette démonstration de dessous les pompeuses draperies qui lui prêtent leur magnificence, à l'effet d'inspecter la solidité et l'agencement des diverses pièces dialectiques; la voici donc en substance :

1° « Qu'est-ce que la souveraineté? C'est le droit. »

2° « Je n'ai droit qu'autant que j'ai la raison pour moi. »

3° « La raison est donc le seul principe de la souveraineté. »

4° « Nulle raison (sur la terre) n'est infaillible. »

5° « Donc nul pouvoir absolu n'est légitime. »

6° « Nous voilà conduits par la logique à la nécessité d'un gouvernement modéré. »

7° « Mais tout gouvernement modéré contient un germe d'hostilité ; et le pouvoir qu'on y oppose est faible, aveugle, etc. Il faut donc chercher une puissance supérieure. »

8° « La raison absolue est le seul médiateur. »

9° « Elle n'habite point ce monde, mais elle s'y manifeste. »

10° « Pour en découvrir les principes, il ne faut qu'interroger la conscience de l'individu et celle du genre humain. »

11° « La raison humaine appuyée sur ces principes, juge avec une absolue autorité. »

12° « Une constitution n'est pas moins que la formule des principes fondamentaux de la sociabilité humaine. »

13° « Le gouvernement constitutionnel est le gouvernement même de la raison dont il a promulgué les principes (*b*). »

Parcourons cetts démonstration : nous la voyons chanceler par la base. Qu'est-ce que l'auteur entend par pouvoir *absolu?* Est-ce la puissance tyrannique de Hobbes? Mais alors, comment peut-il dire que *pendant bien des siècles c'est un pouvoir absolu qui a gouverné les peuples?* Entend-il par là un pouvoir ou une *autorité* concentrée en un seul individu au lieu d'être partagée entre plusieurs? Mais alors, pourquoi nous parler du pouvoir absolu des républicains de Jean-Jacques? Il eût été à propos qu'il expliquât d'abord ce qu'il entendait par pouvoir *absolu*.

Quant à nous, si on appelle *absolu le pouvoir d'un seul,* nous pensons que le *droit d'organiser* une société peut être *absolu* ou *non;* qu'il peut appartenir à un seul ou à plusieurs (monarchie ou polyarchie, § 524 et suiv.). Si l'on entend par ce mot *une autorité* qui

(*a*) *Hist. de la Philos. mor.*, l. 8. passim.

(*c*) Ibid., passim. l. 8.

puisse recommander le désordre, nous disons que *nulle autorité* n'a un pouvoir absolu ; et si l'on entend une *autorité* à laquelle les sujets ne puissent résister, nous disons qu'elles ont toutes un pouvoir *absolu* (§ 747).

Avançons : la proposition n° 1 est une erreur : si la *souveraineté* était *le droit*, tout droit serait *une souveraineté*, et tout possesseur *d'un droit* se verrait en possession d'*une souveraineté*, et se trouverait *souverain :* le laboureur serait souverain de sa charrue, le menuisier serait le prince du rabot qu'il manie, et plus heureux que le roi ! Mais non, la souveraineté est *un* droit, elle n'est pas le droit. Et quelle espèce de droit est la souveraineté? C'est le droit de diriger vers le bien commun une société publique indépendante (502 et suiv.).

En même temps nous apercevons un défaut de précision dans la IIIe proposition : *La raison est le seul principe de la souveraineté.* Cette proposition peut signifier que quiconque n'a pas le *droit de commander*, n'est pas un souverain, et rien n'est plus vrai ; elle peut aussi signifier qu'un souverain, s'il lui arrivait de se tromper en ordonnant pour le bien commun une mesure qui y serait contraire, ne doit plus être obéi en ce point ; et cela est non-seulement faux, mais ruineux pour la société et contraire à la première notion de la *souveraineté*, puisque ainsi le supérieur se trouverait assujetti à la multitude que lui-même doit régler. Aussi, malheur à l'armée où de pareilles doctrines seraient à l'ordre du jour ! Chaque soldat pourrait discuter sa consigne et la transgresser.

La légitimité du pouvoir dépend donc non de l'*infaillibilité* de l'esprit qui ordonne, mais de la certitude du *droit de commander :* quand ce droit est *certain*, les sujets doivent s'y soumettre aussi longtemps qu'il ne se trouve pas en collision avec une autorité supérieure *également certaine*. Nous voyons donc tomber, faute d'un appui sûr, la Ve proposition fondée sur la supposition que l'obéissance naît de l'infaillibilité, et sa chute entraîne celle de la proposition VIe. L'auteur confond ici l'*adhésion* avec l'*obéissance :* on ne peut *adhérer* qu'à une vérité *certaine*, mais l'*obéissance* peut se prêter, en vue du bien commun, même à une mesure évidemment fausse. L'Eglise qui ordonne de *croire*, doit être *infaillible ;* mais pour le gouvernement politique qui dirige l'action extérieure, il suffit qu'il ait *le droit certain* de commander (ce qui n'a jamais lieu pour un objet mauvais de sa nature), puisque ce droit lie la volonté en *créant le devoir* (346), aussi longtemps qu'il n'y a pas collision avec un droit plus élevé et plus fort.

La VIIIe proposition qui veut établir un *médiateur* entre l'*autorité* et les *sujets*, et la Xe qui invoque comme *médiateurs* les principes de la conscience, peuvent conduire à l'anarchie et à toutes sortes d'erreurs. Elles sont erronées, si elles prétendent que les nations n'ont besoin pour se gouverner que de principes généraux et d'aphorismes ; *anarchiques*, si elles veulent que le souverain se mette à discuter avec le peuple pour déduire de ces aphorismes politiques les lois et les préceptes particuliers, et que le peuple ne se soumette qu'après avoir trouvé le loisir d'être convaincu.

La XIe proposition est *plaisante*, si elle octroie l'infaillibilité à chaque homme après l'avoir refusée au genre humain ; elle est *insignifiante*, si elle se réduit à dire que l'humaine raison juge bien toutes et quantes fois qu'elle ne se trompe point ; elle est *fausse*, si elle suppose que l'esprit ne se trompe jamais quand il a un principe vrai pour point de départ.

Les propositions XIIe et XIIIe concluent qu'une charte est le gouvernement de la raison, vu que son *programme* et ses *formules* promettent de gouverner selon la raison.

Si nous voulions pénétrer au fond de la pensée de l'auteur et mettre dans tout leur jour ces traits de vérité qui ont plutôt ébloui qu'éclairé ses yeux, nous trouverions, ce nous semble, que l'illustre écrivain attribue au gouvernement constitutionnel en apanage exclusif, ce qui est la propriété commune de tout bon gouvernement. Tout gouvernement, en effet, est l'exercice d'une autorité ; l'*autorité* est le *droit de diriger* la société vers le bien commun ; le *droit* est un *pouvoir conforme à la raison*. L'autorité dépend donc de la raison sous un double rapport : d'abord, dans son principe *générique* qui est le *droit* ou

le *pouvoir selon la raison;* ensuite, dans son essence *spécifique finale* qui *est la direction,* acte de la raison. Faute de *titres* de droit (§ 343 et suiv.), il n'y a point de souveraineté, puisque les intelligences associées ne sont liées en rien, aux termes de la proposition IIe. Si la souveraineté existe, mais qu'elle donne un ordre *contraire à la loi morale,* elle ne *dirige* point; et par suite, n'exerce pas d'acte d'*autorité* (*droit de direction*), et *le mal moral est évident,* on ne doit point obéir. Mais qu'une autorité *certaine* commande une action qui *n'est pas évidemment contraire* à l'ordre *moral,* dès lors elle est *absolue,* puisque ce serait chose contradictoire *dans les termes* qu'une *autorité* à laquelle on pût *raisonnablement* résister : ce serait un *droit fondé en raison* de diriger des volontés, qui AURAIENT RAISON *de refuser cette direction.*

Par conséquent, l'argumentation de l'auteur, qui se réduit, en substance, à nous apprendre que le gouvernement constitutionnel est un gouvernement *raisonnable,* peut s'appliquer à toute autre espèce de gouvernement.

Pour démontrer sa proposition, il devrait nous prouver que dans le gouvernement constitutionnel la légitimité repose sur une base plus sûre, et que l'ordre moral y trouve plus de garanties. D'ici là qu'on nous permette de reconnaître à tous les gouvernements *légitimes* une autorité *absolue,* et de voir dans leurs ordres dictés par la *justice,* un oracle de la raison.

LXXXII

Qu'il ne peut y avoir un vrai châtiment pour l'animal.

Dans ses *origines du droit pénal* (§ 408), après avoir dit que *le motif pourquoi un délit peut devenir l'objet d'une peine, c'est que la punition peut le faire cesser,* Romagnosi ajoute que *si la menace et le châtiment pouvaient détourner les maux que causent les êtres privés de raison, l'on ferait bien d'user de châtiment à leur égard.* Il paraîtrait donc que dans son opinion, le châtiment n'a nullement en vue le rétablissement de l'ordre moral, et que la même pensée dirige la punition d'un crime et la peine qui doit empêcher les animaux de nous nuire. Telle est en effet la conséquence de son système : à l'en croire, le droit pénal n'est que le droit de la défense; la défense n'a pour but que le bien de celui qui y a recours, et par suite, le droit pénal ne se propose que l'avantage de celui qui le met en pratique.

Pour peu que l'on consulte le sentiment moral, on voit que l'animal n'est pas susceptible d'un *châtiment* proprement dit, bien que la peine qu'on lui inflige, soit très-capable de le rendre un être inoffensif. Un chien, un chat dûment avertis par le bâton, y regarderont à deux fois avant de recommencer un larcin de lard ou de fromage; cependant le chat et le *chien coupables* n'ont guère de ressemblance à nos yeux avec le criminel sur l'échafaud ou le déserteur qui passe par les armes.

Le *châtiment* renferme donc, au jugement du sens commun, un principe moral qui n'en fait pas une *simple* défense. Romagnosi répondrait peut-être qu'il a déjà reconnu un *élément moral* dans la faute, qui, annulant les droits du coupable, permet de lui *appliquer la peine.* Mais pour ce motif même il devait encore en reconnaître la punition : si la faute fait perdre au coupable ses droits, la punition les lui fait recouvrer; si sa faute fut une transgression de l'ordre, la punition l'invite à y rentrer; si sa transgression fut un mal moral, l'acte qui l'invite à rentrer dans le devoir, l'appelle au bien moral.

Le but de la punition n'est donc pas uniquement la *défense,* mais aussi la *correction.*

LXXXIII

Sur la théorie des gouvernements de fait.

Notre théorie est confirmée par les dispositions par lesquelles le pape Pie VII, lors de l'invasion française, détermina et soutint, malgré toutes les remontrances, les droits des sujets pontificaux ; cette force acquiert encore plus de force, si l'on observe qu'il était en même temps le chef de la hiérarchie, et que la guerre contre le pontife était une guerre contre la religion : telles furent cependant ses concessions à un gouvernement de fait, qu'il défendit les insurrections et les complots *comme* des sources de désastres et de scandales !

« On ne peut regarder comme licite pour les sujets pontificaux, ecclésiastiques ou séculiers, tout acte tendant directement ou indirectement à seconder une usurpation si notoirement injuste et sacrilége, à en raffermir l'exercice. Il s'ensuit :

» D'abord, qu'il ne serait pas permis de se conformer aux ordres du gouvernement pour lui prêter quelque serment de fidélité, d'obéissance ou d'attachement exprimé en termes illimités, et s'étendant à une fidélité et approbation positive : ce serait un serment de complicité avec le gouvernement usurpateur, tendant à le raffermir et en quelque manière à le légitimer ; un serment d'infidélité et de félonie au légitime souverain, contraire aux protestations et aux réclamations faites par le souverain pontife au nom de l'Eglise et en son propre nom, contre une si notoire injustice ; un serment fécond en scandales, favorisant un acte qui ne peut que créer des dangers pour la foi et causer la ruine des âmes *in periculum fidei et in perniciem animarum ;* un serment, en un mot, sous tous les rapports injuste, inique et sacrilége. »

« Il s'ensuit en second lieu, qu'il n'est permis à personne d'accepter beaucoup moins de solliciter des emplois ou charges, dont la portée serait, plus ou moins directement, de reconnaître, de seconder, de raffermir le nouveau gouvernement dans l'exercice d'un pouvoir usurpé. » (Correspondance authentique et complète des ministres de Sa Sainteté avec les agents du gouvernement français, instruction du 22 mai, 1808 art. VII-IX. Palerme, 1809). L'article XII permet aux sujets pontificaux, s'ils ne peuvent s'en abstenir sans grand danger ou préjudice, de prêter le serment dans les termes suivants : Je promets et jure de ne prendre part à aucune conjuration, complot ni sédition contre le gouvernement actuel ; de me soumettre et de lui obéir en tout ce qui n'est pas contraire aux lois de Dieu et de l'Eglise. » On trouve une déclaration analogue ou encore plus explicite dans le serment que permit de prêter Pie VI, lorsque l'orage de 93 le jeta en exil à Valence (a) ; cette haute modération est d'autant plus frappante, que le souverain pontife ne pouvant jamais dans les pays catholiques être entièrement privé du gouvernement *de fait* dans l'ordre spirituel, il se trouve toujours en possession du principe primitif de l'autorité temporelle dans les Etats Ecclésiastiques (545). Mais à l'égard même des autres peuples le saint-siége a tenu la même ligne de conduite, témoin la déclaration de N. S. P. Grégoire XVI, sur laquelle la *Quotidienne* publia les réflexions suivantes :

» Dans la matinée du 12 mai, le vicomte de Carreira, plénipotentiaire de Portugal à Paris, a été reçu en audience particulière par le Pape, et lui a remis une lettre de Dona Maria qui l'accrédite auprès du saint-siége pour une mission spéciale. » Telles sont les expressions dont se sert le Journal Officiel ; elles suffisent pour démentir ce qui avait été dit de la réception d'un ambassadeur portugais qui viendrait définitivement résider à

(a) V. Baldasari, *Récit des malheurs et des souffrances du glorieux pontife Pie VII,* Modène, 1842, t. III, p. 194. Non-seulement on y jure de ne pas prendre part aux conjurations ni séditions, mais on y promet de plus *fidélité et attachement à la république et à la constitution, sauf toujours les droits de la religion catholique.*

Rome. La vérité est que l'envoyé de Dona Maria a été seulement chargé de porter des propositions pour les affaires religieuses de ce pays, pour sa réconciliation avec le saint-siége. Comme chef de l'Eglise le Pape a dû les entendre, et il est probable même qu'il aura lieu de les accueillir; mais comme souverain, il n'avait rien à désavouer de ses relations politiques avec le roi Don Miguel, et c'est inutilement que les feuilles révolutionnaires voudraient tirer avantage de cette réception pour mettre la cour de Rome en contradiction avec elle-même. Grégoire XVI a donné avec empressement à Don Miguel l'hospitalité convenable à son malheur et à son rang; il a reconnu le titre que ce roi tient des lois portugaises et d'une assemblée nationale; et ce titre n'a pas cessé de lui être donné dans la feuille officielle, ainsi que dans toutes les cérémonies publiques. Que si plus tard des raisons d'Etat obligeaient le pape à traiter avec le gouvernement de fait, la déclaration générale qu'il publia en 1830 au sujet de ces gouvernements, aurait d'avance ôté à cette reconnaissance toute signification injurieuse pour le droit : car dans les actes de la cour pontificale le droit fut toujours expressément réservé. » (*Quotidienne*, 2 juin 1841.)

Nous pourrions ajouter ici une foule de témoignages qui confirmeraient cette parfaite neutralité que le saint-siége a toujours voulu garder vis-à-vis des gouvernements de fait. Les dernières révolutions contemporaines nous ont montré, avec plus d'évidence encore, comment le souverain pontife, sans jamais vouloir déclarer et définir la *question de droit*, se conduit pratiquement avec les gouvernements issus d'une révolution ou d'une contre-révolution, comme s'il les reconnaissait *en fait*.

LXXXIV

Réfutation de Beccaria.

Le lecteur ne s'étonnera pas de nous trouver ici en opposition ouverte avec le célèbre livre *Des délits et des peines*. Partant de principes différents, nous devons rencontrer des conséquences contraires. On nous saura peut-être gré d'indiquer ici quelques erreurs contenues dans le § 39ᵉ, où l'auteur soutient que « des injustices désastreuses, venant de l'autorité, ont été approuvées... parce qu'on a vu plutôt dans la société une association de familles qu'une réunion d'hommes. » La lecture de ce § en entier fera faire à tout le monde les réflexions suivantes :

1° Ces injustices sont telles par suite *d'un faux point de vue ;* par conséquent, il faudrait soutenir que la société n'est pas une association de familles. Quel paradoxe !

2° « Au cas que la société se compose de familles, elle sera une république composée de monarchies... l'esprit monarchique s'introduira peu à peu, etc. » Toutes ces considérations ne laissent pas d'avoir un côté vrai, (si l'on étend le nom de monarchie à une société sans indépendance) ; traduites *en langage ordinaire*, elles signifient que quand le gouvernement domestique forme l'homme à la soumission, cet esprit de discipline se reflètera dans l'ordre politique. Affreux désastre au gré de Beccaria ! Eminent bonheur pour les membres et les chefs de l'Etat !

3° « Si la société se compose de familles, sur cent mille hommes il y en aura 80 mille libres et 20 mille esclaves. » Oui, si l'on appelle esclavage la condition de fils, d'épouse ou de serviteur, et si l'obéissance filiale ne diffère plus d'une servile soumission (435).

4° « Si l'Etat est une réunion d'hommes, la famille ne présente plus la subordination du commandement, mais celle du contrat... et les fils se soumettront au chef de la famille pour avoir leur part d'avantages. » Cette fleur d'amour filial fait honneur au cœur de l'écrivain : aimer son père *pour en être avantagé!* quel sublime mouvement de tendresse!

5° « L'amour du *bien de la famille*, vaine idole, ne répand ses bienfaits que sur un

petit nombre. » Ainsi Beccaria s'allie à Mazzini pour conclure la *santa-alleanza*, etc. § VI, pag. 11 et suiv. : « Aujourd'hui, gloire aux gouvernements ! les familles donnent trop souvent des leçons d'intérêt privé aux enfants qu'elles élèvent, les propriétaires voudraient avoir le monopole de leurs biens ! etc. » On le voit, Mazzini a droit au titre de continuateur de Beccaria. Au reste, il ne nous paraît pas contraire au sens commun que celui qui ne possède qu'une fortune passable, la consacre en première ligne aux intérêts de sa famille. Mais celui qui tient en main la corne d'abondance, apprend dans la libéralité domestique la libéralité publique, de même que, d'après l'auteur, la liberté du foyer le prépare à celle du forum.

Au § 689 et suivant, nous avons prouvé que le bonheur de la famille n'est pas une *idole vaine ;* et si nous n'avions vu le bon sens subir toutes les contradictions possibles, nous nous étonnerions de voir encore un philosophe nous apprendre qu'il existe un *être* qui ne doit pas être heureux, ou nous nous indignerions d'entendre un homme avancer que la famille ne constitue pas un *être*. Il reste prouvé, une fois de plus, que le dernier résultat de tout système épicurien, est l'anéantissement de toute idée d'humanité !

6° « Les affections de famille se fortifient à mesure que l'esprit national diminue. » Jusqu'au siècle des lumières exclusivement, le monde croyait que les citoyens les plus intéressés au maintien de l'ordre sont les hommes les plus dévoués au bonheur de leur famille. Mais Beccaria est riche en *nouvelles idées!* Conformément à ces principes, les corps législatifs, les conseils administratifs se devraient composer d'hommes *ne tenant à rien*, de membres *vagabonds*, de forbans de la société dont la triple cuirasse d'airain, impénétrable à toute affection de foyer, à tout intérêt de famille, ne présenterait aux regards que la devise du bonheur public. Certes, « la plupart des législateurs ne portèrent pas leurs vues si loin. »

En abrogeant l'amour de la famille, en foudroyant le temple de cette *vaine idole*, Beccaria préparait le terrain à cette fourmilière de sectes qui voudraient relancer dans les bois la civilisation humaine, à celle entre autres qui décrétait, il y a vingt ans, « l'abolition de la famille individuelle, attendu qu'elle éparpille les affections, introduit la discorde dans l'harmonie de l'universelle fraternité, et pour tout dire, se trouve être la source intarissable de tous les maux qui menacent le monde d'une ruine prochaine (*a*). » Ainsi déraisonnent les esprits qui, avec la morale chrétienne, ont abdiqué le sens humain. Si Mazzini, si les communistes égalitaires relisaient dans l'abrégé de la doctrine chrétienne le quatrième précepte du décalogue, qui règle l'ordre de l'amour du prochain, ils en concluraient avec l'Ange de l'école, que ceux qui nous sont unis par les liens du sang, ont des droits spéciaux à notre affection : *ergo illi qui sunt nobis conjuncti secundum carnis originem, sunt a nobis specialius diligendi. Summ.* 2. 2, q. XXVI, 8.

(*a*) *La Scienza e la Fede*, Naples, 1841, 12 décembre : *Théorie de la secte communiste égalitaire*, t. II, p. 436. — Cf. Barruel, *Mémoires pour l'histoire du Jacobinisme*, et *passim* les journaux du temps sur les idées et les projets des socialistes.

FIN DES NOTES DU LIVRE TROISIÈME.

NOTES DU LIVRE QUATRIÈME.

LXXXV

La mortification chrétienne.

Le christianisme seul offre aux méditations du législateur et de l'homme d'Etat l'intelligence et la pratique de cette grande loi sociale qu'il *comprend* seul, parce qu'il est l'œuvre d'un *Dieu crucifié;* qu'il *pratique* seul, parce qu'il espère en ce crucifié *ressuscité* à une gloire immortelle. De là l'idée et l'amour de la *mortification,* vertu essentiellement chrétienne, dont le nom, inspiré par la parole du Christ (*a*) à l'enseignement de saint Paul (*b*), est aujourd'hui renié par tant d'hommes qui se disent amis des lumières et de l'ordre social, mais qui sont en même temps les destructeurs de la sauvegarde des sociétés, laquelle se trouve dans *le courage des sacrifices réciproques* (§ 317). « Quel bien font au monde et à la patrie les austérités des moines? » demandait Helvétius (Buhle, *Hist. de la philos.*, t. XI, p. 29). Depuis nous avons vu (et que n'avons-nous pas vu?) les infidèles former les sociétés de Saint-Simon, de Fourrier et du phalanstère, à l'effet de *réhabiliter la chair,* de fonder l'honnêteté sur l'entente des intérêts ou sur la jouissance des plaisirs matériels. Comment ces disciples de l'obéissance aveugle à leur façon, ne voyaient-ils pas qu'en disant à l'homme : sois vertueux *parce* que la vertu seule te donnera richesses, honneurs, plaisirs; on ne fait que nourrir ces passions mêmes, qui, parvenues à un certain degré, disposent l'homme à leur sacrifier jusqu'à son devoir? Nous sommes convaincus, dit un journal protestant (*c*), que le malheur des classes ouvrières est un effet de l'esprit qui rompit au XVIe siècle avec l'autorité de l'Eglise... Ayant pour appuis la charité évangélique, le mérite d'une pauvreté volontaire et de l'abnégation de soi-même, l'Eglise eût adouci la domination du capitaliste par des motifs supérieurs à la vie présente; la Réforme, bouleversant la face de la société, substitua l'intérêt personnel à la doctrine de l'abnégation et de la pauvreté volontaire, et à travers les ruines de leurs vénérables monuments, elle lâcha la bride aux excès de l'égoïsme... Le résultat fut de mettre le travail à l'entière disposition du capital, et de rabaisser indéfiniment pour l'ouvrier le niveau de l'humanité. »

La politique chrétienne, au contraire, qui ne refuse pas les consolations de la nature à la faiblesse humaine, bien qu'elle lui en rappelle l'insuffisance et le danger; dont les renseignements et les exemples tendent à en détacher le cœur, en même temps qu'elle tolère l'usage des biens sensibles; cette politique divine sait mouvoir tout l'homme sans aucun ressort de corruption, et permet aux gouvernements qui s'y conforment, d'allier à la puissance de l'action la durée et la stabilité.

Ce n'est pas à dire que toutes les sociétés chrétiennes règlent d'après cette loi leur existence et leur action : composées d'hommes, elles renferment des germes de corruption, comme nous l'avons dit ailleurs, d'accord avec Romagnosi (note LXXII). Mais puisant leur

(*a*) Si le grain de froment ne *meurt,* nisi granum frumenti *mortuum* fuerit.

(*b*) *Mortificationem* Jesu Christi in corpore vestro circumferentes.

(*c*) V. *Annali di relig.*, t. XVIII, p. 438.

vie au sein d'une société qui est fille du Ciel et qui répand en elles son esprit en leur imprimant une direction divine vers une fin céleste, elles retrempent sans cesse et comme à leur insu, aux eaux vives de l'intarissable source, leur jeunesse et leur vigueur. C'est l'observation que fait un écrivain protestant, sur la société du moyen âge : « Un certain idéal moral plane au-dessus de cette société grossière (a), et obtient le respect des hommes dont la vie n'en reproduit guère l'image. Il faut sans nul doute ranger le christianisme au nombre des principales causes de ce fait : c'est précisément son caractère de... tenir sous les yeux des hommes un type infiniment supérieur à la réalité humaine et de les exciter à le reproduire. » Le clergé est resté le *sel de la terre* à travers les invasions des hordes du Nord, les ravages du protestantisme et de l'impiété, les débordements inouïs du moderne socialisme. C'est la réponse à donner à ceux qui s'échappent parfois en déclamations contre de certaines pratiques de mortification, et qui demandent : à quoi bon le jeûne du carême? à quoi bon l'abstinence du chartreux et du minime, la solitude, la pauvreté et l'humilité du capucin et du camaldule? *A quoi bon?...* A montrer au chrétien qu'il est en dehors des sens, un bonheur supérieur aux jouissances sensuelles ; à le faire rougir des excès du luxe, du faste, de la volupté, lors même qu'il ne se sent pas le courage de rompre ces liens de fleurs ; à faire trouver aux déshérités de la fortune et du bonheur un repos résigné au sein d'une vie de travail, quand ils voient qu'il en est d'autres qui renoncent volontairement à la richesse et au plaisir, et dont la conduite les encourage à laisser à la société une paix qu'ils pourraient troubler. Voilà l'utilité pratique de tels exemples ; ils sont une protestation incessante de la vertu contre les séductions des sens, auxquelles ne résiste point la faiblesse du plus grand nombre ; sans cesse ils rappellent qu'on peut bien leur demander une consolation, mais non y concentrer tout l'objet de ses désirs (31, 289, 392). L'Evangile, il est vrai, nous offre ces enseignements. Mais, comme l'observe fort bien Balmès (t. II, ch. 30 et en note), pour qu'on puisse en quelque sorte palper la réalité d'une doctrine, il faut qu'elle *prenne un corps, un visage* dans quelque institution ; et c'est par ce moyen aussi que se devaient perpétuer la mortification et la charité, la pauvreté et l'humilité évangéliques. Telle est l'institution des ordres religieux qui nous offrent la pratique des plus héroïques vertus de l'Evangile, qui les persuadent et les encouragent par leurs exemples, qui y amènent un grand nombre d'hommes, bien que l'autorité de l'Eglise, dans sa sage discrétion, ne les impose à personne.

LXXXVI

Sur le luxe.

A ces considérations rejetées parfois, non-seulement comme des rigueurs outrées, mais aussi comme des erreurs politiques, on objecte que le luxe est l'aliment de l'activité commerciale, et le fléau de l'oisiveté : avantages dont l'appoint peut bien contre-balancer les raisons contraires. Les hommes sages et réfléchis trouveront un objet digne de leurs réflexions dans la réponse extraite du livre *De l'esprit* par le cardinal Gerdil, un des meilleurs philosophes du XVIII[e] siècle, (t. V de ses *Œuvres*, p. 373, sur le *luxe*).

Mais les sciences économiques ayant changé comme bien d'autres choses, nous invoquerons pour signaler

D'anciens abus avec des noms nouveaux,

le témoignage d'un des plus fameux économistes modernes, Say, dont l'autorité ne confirme pas seulement que le luxe est le tombeau de la richesse des Etats, mais qui,

(a) Guizot, *Civ. Franç.*, l. XXXIV.

de plus, réfute les sophismes que le dévergondage du siècle dernier faisait courir en faveur de ses excès. (Voyez son *Traité d'économie politique* passim.)

L'expérience est une confirmation du raisonnement : la nature des choses est si puissante qu'en dépit des efforts que fait le luxe pour écarter la pauvreté de ses regards, celle-ci marche sur sa trace, pour maudire ses excès : car les dépenses qu'il fait sans nécessité ni convenance, vont se perdre dans l'abîme de la dissipation.

Celui qui invite à la dépense, pourrait-on dire, encourage au gain; car l'une suppose l'autre. — Oui, si le gain était une chose aussi facile que le gaspillage, et si la dépense du luxe n'était pas d'ailleurs un vol fait à la production. Le luxe, au reste, dissipe en un moment ce que le travail ne produit que lentement; il recourra donc pour gagner à des moyens illicites, comme plus expéditifs.

Le luxe, ajoute-t-on, ne consomme que des superfluités de peu de valeur. — Soit, mais ces objets si insignifiants, que de sueurs n'ont-ils pas coûtées? et si celles-ci avaient été consacrées à des objets plus utiles, combien n'auraient-elles pas été plus fécondes pour la société !

A l'apologie du luxe, il est des écrivains qui ne rougissent pas d'ajouter l'apologie de l'oppression et de la misère. Si les ouvriers n'étaient pas pauvres, dit-on, ils refuseraient de travailler, et le peuple

D'un sceptre de fer veut être gouverné.

— Erreur : si la pauvreté rendait réellement laborieux, il n'y aurait pas d'homme plus actif que le sauvage, et il n'en est pas de plus indolent. Que les riches déposent cette crainte inhumaine, et qu'ils soient persuadés qu'un petit avoir donne le goût d'arrondir son capital. *L'appétit vient en mangeant.*

Telles sont les idées de J.-B. Say : qu'on lise sa théorie dans l'ouvrage même, qu'on la rattache à l'ensemble de son système d'économie politique, on y trouvera le plus bel hommage que la science de la richesse des nations puisse rendre à la sagesse de la morale chrétienne. Pourquoi faut-il qu'une œuvre si féconde en salutaires conseils porte l'empreinte de cet esprit de dénigrement d'un autre siècle. Comment un écrivain qui ne manque pas de modération dans la pensée ni d'élégance dans la diction, ose-t-il tenir *à la pluralité des Français* un langage (*a*) également contraire à la convenance et à la piété, contraire, devrions-nous ajouter, à ses convictions d'économiste : car la même religion qui orne *les madones et les saints* (t. I, p. 142), inspire aussi *de belles dispositions testamentaires*, et nous lui devons *tant d'hospices fondés, tant d'institutions pour l'instruction* (Ib. p. 138). Cette religion qui, d'après lui, nuit aux nations par l'oisiveté de ses ordres contemplatifs (les membres de ces ordres seraient-ils tous des négociants dans la vie civile?), ne leur impose pas du moins le vœu du luxe, et ne les porte pas à dépenser *beaucoup d'argent en ornements, etc.* Il semble donc que l'ornementation d'une statue de la Vierge est surabondamment compensée par la pauvreté de milliers de solitaires; le repos de ceux-ci, par les capitaux qu'ils laissent engagés dans le monde, par les efforts qu'ils font, si leur vie est digne de leur profession, pour inspirer aux peuples la sobriété, l'amour mutuel, l'application au travail, enfin par ces trésors de science et d'érudition que leurs savants labeurs ont amassés (*b*). La gloire de ces monuments peut bien rivaliser

(*a*) Il n'y a pas que les prêtres qui condamneraient ce langage : « Toutes les fois, dit Bentham, qu'un acte irréligieux fera éprouver aux hommes quelque désagrément, punissez cet acte... punissez-le d'autant plus rigoureusement qu'il affectera désagréablement une plus grande masse. » (*Œuvres*, t. III, p. 177.)

(*b*) On a redit bien souvent que tous les moines du moyen âge défrichaient d'une main nos campagnes, gardaient de l'autre les trésors de l'histoire et de la littérature anciennes : ils nous léguaient en même temps l'histoire et les sciences de leur propre époque; ce furent encore des moines (les Bénédictins, les Bollandistes, etc.), qui réunirent en des corps d'ouvrages spéciaux

avec les vocalisations d'une cantatrice ou les roulades d'un musicien que M. Say ne dédaigne pas de ranger parmi les productions sociales, sous la côte *produit immatériel.* (Ib. p. 146.)

LXXXVII

Sur la mendicité.

Cette apologie de la mendicité est due à Bentham (*a*) qui se montre moins impitoyable en ce point que la foule des *utilitaires ;* sa modération paraît aussi dans la manière de poser le problème de la taxe des pauvres. On devrait, dit-il, rechercher d'abord les diverses classes de pauvres; puis, les sources de la mendicité; ensuite, le moyen d'apprendre l'épargne aux pauvres; en quatrième lieu, le fond qui peut le mieux porter cette taxe; cinquièmement enfin, l'exacte économie de sa répartition. Ces questions résultent dans Bentham du principe fondamental qu'il adopte : que le *législateur doit établir une taxe pour les pauvres.*

Il appuie ce principe sur trois raisons : 1° si les pauvres sont abandonnés à la merci de la pitié publique, il peut y avoir incertitude dans l'emploi des subsides, de manière à délaisser le malheur ou à entretenir l'oisiveté; 2° la taxe pèsera d'ordinaire sur les moins riches comme moins avares; 3° elle sera capturée par les plus hardis à demander, qui sont, d'ordinaire, les moins nécessiteux d'entre les pauvres.

Ces raisons, nous n'en doutons point, sont d'un grand poids pour les protestants : leur philanthropie ne paraît pas bien puissante à ouvrir la bourse du riche, puisqu'ils doivent *taxer* l'aumône. Chez les catholiques, où chaque pasteur a un soin particulier des pauvres dont il connaît les besoins, les mêmes raisons prouvent qu'il est sage de faire passer les aumônes par des mains aussi habiles à sonder la plaie que charitables à la guérir.

Mais démontrent-elles qu'il faille taxer l'aumône? Je ne le crois point : d'abord, parce que l'Etat ne doit intervenir que quand les individus ou les sociétés particulières ne suffisent pas à soulager les malheureux (728). Bentham l'avoue (*b*), mais sans assigner le vrai motif. Le secours donné aux pauvres est le devoir de chaqne particulier; si celui-ci le remplit de son propre mouvement, pourquoi l'entraver dans cet acte de vertu? — 2° Bentham dit que ces aumônes entretiennent l'oisiveté. On ne peut montrer plus de zèle pour extirper l'oisiveté des mendiants. Mais pourquoi blâmer seulement l'oisiveté du pauvre? Vous qui faites consister le bonheur dans les divertissements, comment avez-vous

les monuments conservés par leurs prédécesseurs. (V. Aug. Thierry, *Considérations sur l'histoire de France ;* Alf. Michiels, *Histoire littéraire de la France.*) Ce sont aussi en grande partie des prêtres, des religieux qui sauvèrent de l'oubli l'histoire et la langue des peuples d'un monde nouveau, en même temps qu'ils appelaient ces nations à la vérité, à la vertu et au bonheur. Des écrivains qui ont retiré quelques épis d'or de ces abondantes moissons, s'en sont fait une brillante couronne littéraire (Châteaubriand). « On oublie aujourd'hui quels furent ceux qui les premiers pénétrèrent dans ce monde si longtemps inconnu, et le firent connaître à l'Europe savante. — On formerait une bibliothèque assez nombreuse avec les ouvrages des Jésuites (et des autres ordres), sur les divers peuples de l'Asie et de l'Amérique, sur leurs origines, sur leurs langues, leurs mœurs, leur histoire, leurs arts et leurs institutions. La Bibliothèque impériale possède en ce genre des richesses inédites, qui pourraient avoir encore aujourd'hui leur valeur. » (De Ravignan.) Cf. aussi Châteaubriand, *Voyage en Amérique, langues des Sauvages.* Crétineau-Joly, *Histoire de la Compagnie de Jésus*, t. IV, c. 3. *N. E.*

(*a*) *Œuvres*, t. I, p. 72 et suiv.

(*b*) « Si les contributions volontaires pouvaient suffire, il faudrait se garder de faire intervenir la loi. » (l. c.) Comment concilier cette idée avec les reproches faits aux catholiques sur les superfluités de leur charité?

le courage de défendre au malheureux le divertissement de l'oisiveté, pendant que vous permettez à l'homme fortuné, que vous l'engagez même à traîner son *indolence* de cercle en cercle, de théâtre en théâtre? Ce riche à qui la fortune verse de rafraîchissants sorbets ou des liqueurs enivrantes, est-il, à votre sens, un homme plus actif que l'indigent qui vide, aux pâles rayons d'un soleil d'hiver, l'écuelle de potage qu'il vient de mendier?

3° Le mendiant, répondra-t-on, tombera de l'oisiveté dams la misère; de la misère dans le crime. — Comme si l'oisiveté du riche n'était qu'innocente! Mais soit; pour ce motif même, c'est un précieux trésor dans le catholicisme que cette universelle charité si souvent reprochée à l'Eglise et aux ordres religieux (v. ce même t. I, p. 227) : elle soutient le malheureux que la pauvreté entraînerait au crime; mais le secours qu'elle lui accorde, ne présente pas ces appâts d'abondance, d'agrément, d'indépendance qui invitent à l'oisiveté. Combien est plus doux à l'égard de la fainéantise un secours *légal* auquel le pauvre fait valoir ses droits et qu'il emporte peut-être l'insolence au front!

4° Du reste, notre but n'est pas d'entretenir l'oisiveté mais de soulager l'indigence; or, la taxe est-elle un moyen proportionné à cette fin? La taxe est administrée par des officiers publics; et qui ne connaît les frais des administrations, et parfois leurs fraudes? Des milliers de livres sterlings qui proviennent de la taxe des pauvres en Angleterre, combien passent jusqu'entre les mains de l'indigent? Combien sont arrêtés dans leur route, ou deviennent la proie d'hommes *recommandés* par la protection d'un grand plutôt que par leur pauvreté? (V. Rubichon, *Influence du clergé*, ch. II, 24; Villeneuve-Bargemont, *Econ. polit.*, liv. IV, ch. 3.)

5° Qu'on fasse donc la guerre à la fainéantise avec d'autres armes, sans devenir impitoyable pour le vrai pauvre, sans le réduire au danger de périr, en voulant extirper la pauvreté feinte. Lors même que les *largesses* de la charité fourniraient à quelque fainéant le moyen de vivre à son aise du travail d'autrui, les ennemis de l'Eglise doivent savoir que l'industrie du catholique est tributaire de sa charité, et que l'aumône n'est pas pour lui un moyen de se débarrasser de la vue du malheur (*a*), mais un acte d'amour sincère et désintéressé.

LXXXVIII

La charité catholique.

Pour confirmer par l'histoire les théories de la philosophie, il suffit d'ouvrir les annales de l'Eglise, et de montrer en chaque siècle les créations de la charité catholique pour le bonheur temporel de l'humanité. Notre esprit accoutumé à ces merveilles, n'admire plus ces inestimables bienfaits que dans certains besoins extraordinaires et pressants qui en font mieux ressortir le prix; voir tous les jours des milliers d'hommes se dévouer au soulagement des infirmes, à l'instruction de l'enfance, à l'assistance des moribonds, au soin des pestiférés, au rachat des captifs, à la consolation des prisonniers, est devenu chose si banale qu'on n'y donne plus son attention, et qu'elle n'arrache peut-être à quelques-uns de nos philanthropes que le sourire de l'indifférence.

Je n'entreprendrai pas d'énumérer toutes les merveilles qu'inspira l'esprit de Jésus de Nazareth, et qui continuent depuis dix-huit siècles à semer par le monde la vie et les bienfaits (*b*); mais je ne puis résister au désir d'en signaler quelques-unes créées récemment non par des religieux, mais par des hommes du monde. Montrer l'appui qu'une sage politique trouve sous ce rapport dans l'esprit du christianisme, c'est aider à dissiper les préjugés qui naissent, non pas de la perversité du cœur, mais d'une sorte d'obscurantisme

(*a*) Bentham et Say, *Econ. polit.* t. III, p. 130.

(*b*) « Pertransiit benefaciendo et sanando. » *Act. Ap.*

de l'intelligence ; c'est encourager tous les catholiques à rivaliser de charité les uns avec les autres. Je ne citerai, au reste, que l'exemple de la France dont nous connaissons mieux les œuvres et le zèle.

Sans mentionner les subsides alloués annuellement pour venir en aide à des malheurs imprévus, pour encourager ceux qui font quelque entreprise dans l'intérêt de tous, ou qui se dévouent à l'enseignement de l'enfance, les subventions de l'Etat, qui sont devenues une des branches de la politique, n'en sont pas moins en grande partie l'effet de l'esprit chrétien qui anime les peuples et qui les met en garde contre l'égoïsme

Spiritus intus alit...
Mens agitat molem et magno se corpore miscet. *Æneid.* VI.

Mais laissons cette gloire qui appartient moins en propre à l'Eglise, et parlons des créations de la charité privée.

L'œuvre de l'éducation réclame des hommes aussi dévoués qu'intelligents. Pour jouir de l'enseignement de ces hommes, les particuliers, dans plusieurs villes, s'imposent des contributions volontaires, et entretiennent ces instituteurs simples et modestes qui, sous le nom de Frères de la Doctrine chrétienne, forment à la vertu la classe la plus nombreuse de la société, en même temps qu'ils lui donnent les connaissances indiquées par les économistes (*a*) ; ils élèvent aujourd'hui plus d'un demi-million de jeunes ouvriers pour le bonheur de la France. En d'autres villes, se forment sous la direction des pasteurs, d'après une règle en quelque sorte religieuse, des séminaires de maîtres et de maîtresses au moyen de congrégations instituées à cette fin.

Mais l'instruction ne commence d'ordinaire qu'à six ou sept ans ; que font jusqu'à cet âge les enfants sous le toit paternel ? Traîner leurs premières années dans l'oisiveté, troubler leurs parents dans leurs travaux, apprendre peut-être de ceux-ci ou de leurs voisins un langage indécent avec des manières grossières : telle est pour un grand nombre la brillante aurore de la vie au sortir du berceau. Heureusement on a fondé les *Salles d'asile* (*b*), où, dès l'âge de trois ans, les enfants peuvent, à l'abri de tout danger, prendre une première teinture des connaissances et, recueillis dans le sein de la charité, laisser au moins à leurs parents le moyen de gagner le pain de chaque jour. Pour se procurer cette nourriture, beaucoup de mères recouraient en Angleterre à un narcotique dans leur amour ignorait les funestes effets, et qui endormaient leurs enfants aux heures du travail ; afin de faire cesser cet usage, même à l'égard des enfants au-dessous de trois ans, une nouvelle institution, celle des *Crèches*, est venue en aide aux mères de famille.

Il y a au foyer domestique des dangers pour l'adolescence, qui peut y être exposée et sacrifiée par un père dénaturé. Une société de pieuses personnes va rechercher ces malheureuses victimes, et se charger de leur éducation *gratuite*, sous la condition que les parents renoncent à voir leurs enfants, élevés loin de la contagion paternelle, jusqu'à ce que ceux-ci soient parvenus à un âge plus avancé.

Il y a des classes entières d'ouvriers qui vivent si strictement du gain de chaque jour qu'une semaine de repos peut les réduire à la pauvreté et les pousser au crime. Telles sont les diverses espèces de domestiques, valets, garçons de chambre, etc. ; se trouvent-ils sans emploi, une association leur procure le logement dans un asile commun, et se charge de leur fournir des places (*c*).

(*a*) Droz, *Principes d'économie politique.*

(*b*) Quelques écrivains en font, à faux, honneur aux protestants. Villeneuve-Bargemont montre (liv. III, ch. 23) que la première idée en est due aux Sœurs de Charité françaises.

(*c*) L'Allemagne nous fournirait aussi son contingent de charitables associations : Vienne possède, outre l'œuvre si populaire de l'*Education des domestiques*, sous l'invocation de la

Telle est aussi la condition des artisans privés de leur chef d'atelier, ou passant d'une ville à une autre; différentes institutions leur procurent le logement et des places, entre autres l'association de Saint-Joseph qui, non contente de pourvoir aux besoins du corps, donne aussi l'instruction religieuse. Plus déplorable encore est la situation des détenus de l'un et de l'autre sexe qui viennent d'être libérés. Des dames françaises ont fondé un asile pour recueillir les jeunes filles que l'autorité consent à leur remettre avant l'expiration de leur peine. Celles-ci y reçoivent une éducation morale et religieuse, en même temps qu'elles apprennent un métier et qu'elles se forment à la conduite d'un ménage. Le moment de leur entière libération arrivé, elles sont sous la direction des protectrices de l'œuvre, placées dans le commerce ou dans des ateliers comme ouvrières, etc. Déjà (*Journal des Deux-Siciles*, 4 mars 1844) plus de quatre-vingts, rendues à la société, ont réhabilité par la régularité de leur conduite, une enfance plus malheureuse que coupable. Différentes sociétés ont réalisé le même but à l'égard des jeunes détenus.

Les Conférences de Saint-Vincent de Paul qui du sein de la France ont jeté de si nombreuses ramifications en Italie, en Belgique, en Angleterre (*a*), vont secourir dans la mansarde isolée le pauvre honteux. L'association de la Maternité, composée de généreuses dames, procure aux femmes en couche toutes les commodités dont peut jouir l'habitante des palais. Plusieurs sociétés ont pour but le soin des malades dans les hôpitaux ; d'autres, dans les maisons particulières : leurs membres passent au chevet des malades les jours et les nuits, et leur prodiguent les consolations religieuses. Enfin, les déplorables victimes de la prostitution trouvent un refuge dans la société du *Bon-Pasteur*, composée de dames vénérables par leur piété, leur âge et leur prudence, qui leur tendent la main pour les ramener et les soutenir dans la voie de la vertu, et leur faire trouver les ressources d'une vie honnête.

Mais comment continuer cette énumération ? Que de choses resteraient à dire sur les *Bureaux de Bienfaisance*, l'éducation des prisonniers, l'instruction des sourds-muets, les caisses d'épargne, les sociétés d'assurances, les *souscriptions* proposées par les magistrats en faveur des jeunes enfants abandonnés (*b*), les hospices des vieillards et cent autres créations de la bienfaisance chrétienne ! Mais nous avons assez montré ce que prouvent les associations particulières pour le bonheur des Etats quand on ne charge pas d'entraves les mains libérales de la charité chrétienne, dont le discernement sait secourir l'indigence sans flatter la paresse.

LXXXIX

Sur la sépulture.

L'impiété, qui ne reculait devant aucune bassesse, trouva dans ce droit et ce devoir social une occasion d'insulter à la religion et aux consciences. Le fameux procès qui eut lieu en France en 1736 pour la sépulture du chirurgien Boileau, fut un premier pas en cette

sainte Vierge, les sociétés de compagnons sous le patronage de saint Joseph, diverses sociétés de bienfaisance qui ont pour un de leurs statuts essentiels l'éducation morale et religieuse des pauvres, qu'elles visitent à domicile. L'Association Catholique, qui en a la haute direction, a vu maintes fois S. M. l'Impératrice Caroline-Auguste venir assister à ses séances. (*Précis historiques*, Bruxelles, 1857, 144e livraison.)

(*a*) Voir sur leur institution le magnifique et touchant récit de M. Ozanam, fait à l'une des conférences d'Italie, pendant le voyage que le brillant écrivain fit dans ce pays, peu de temps avant sa mort. Reproduit dans la *Revue catholique*, Louvain, 1853.

(*b*) V. *Le Siècle*, 26 décembre 1841 : Alban de Villeneuve, *Econ. polit.* Cf. aussi sur ces institutions le vicomte de Cormenin, *Entretiens de village.*

matière (a) imité depuis en l'honneur de Voltaire, Grégoire, etc. Nous ne discuterons pas ici les objections que l'on fait (b). Cette *dévotion* de l'impiété aux messes de mort, et les persécutions de sa tolérance contre les catholiques, ne sont qu'un épisode de cette tyrannie : nous en parlerons d'une manière générale quand nous exposerons les droits de la société en matière de religion. On sait d'ailleurs que ces violences n'avaient pour but que d'outrager au moyen des Parlements la conscience des pasteurs et la religion des peuples, de par la tolérance et la liberté de conscience. Partout où cette tolérance porta la douceur de ses mœurs, cette liberté d'opprimer, cet effort pour contraindre la religion à souhaiter un éternel repos aux plus infâmes persécuteurs et renégats, offrit l'attrait du fruit défendu à ces hommes sans foi qui, durant leur vie, ne saluent pas même de loin la maison du Seigneur et de la part de qui le souvenir des rites chrétiens n'est qu'une dérision.

XC

La théorie de l'*expiation* et celle de la *défense*.

Pourrions-nous espérer d'avoir dans cette question montré le *rameau d'olivier* aux deux partis qui se sont déclarés (a), l'un pour la peine *vindicative*, l'autre pour la peine *défensive?* Nous nous estimerions heureux si nous pouvions leur faire conclure la paix, en leur faisant voir que le meilleur parti est d'admettre, pour les concilier, les deux théories, si l'on veut rendre parfaitement raison des faits (800) et conserver aux peines un caractère d'humanité (803) : que si les diverses fins sociales peuvent faire prédominer l'une ou l'autre des fins pénales, celles-ci ne doivent jamais être séparées (806). Elles ne *peuvent* même pas être séparées ; comme Amari le dit fort bien, les théoriciens de l'expiation embrassent, sans s'en douter, la théorie de la défense, de même que le système de la défense conduit nécessairement à l'*expiation* et à la *réparation*. Ces théories ne sont pas au reste, *par essence*, plus sanguinaires l'une que l'autre : si l'expiation veut du sang, elle est portée au pardon ; si la défense ne demande pas de sang, elle ne le répand que d'une manière plus inexorable. « Ce n'est que dans le système de l'*expiation* que l'impunité est logiquement possible ; pour elle, le repentir, la satisfaction et le pardon remplissent le vœu de la loi » (Amari, l. c. p. 130). L'*impunité* qu'accompagne le *repentir*, loin d'effrayer la société, doit la consoler ; ce n'est pas même proprement de l'*impunité*, car qui dit *repentir* (pœnitere) dit aussi *peine*. C'est même la plus grande peine que puisse subir l'homme raisonnable, et seul l'homme en est capable ; c'est donc à la fois la plus grande peine et, par excellence, la peine de l'homme (peine morale, peine du cœur). Le repentir du régicide Merino est un exemple et une preuve de notre doctrine (V. *Civilta cattolica,* vol. VIII, p. 591 et suiv.).

(a) Merlin, *Dictionnaire,* art. *Sépulture.*

(b) Il s'en trouve une réfutation courte, élégante et lumineuse dans Droz, *Pensées sur le Christianisme.*

(c) Voir dans le *Giornale di statistica,* la savante dissertation de l'illustre professeur Eméric Amari sur les défauts et la réformation des statistiques pénales (t. V, art. 2, p. 112). Elle est également digne d'un esprit profond et d'un cœur sensible.

XCI

Sur la sévérité des peines.

Si on ne se lassait pas quelquefois de répondre à la calomnie, il faudrait signaler ici la partialite avec laquelle les protestants et les incrédules reprochent à l'Eglise et à l'Inquisition (*a*) le bûcher où périrent Huss et d'autres suppôts d'hérésie, à une époque où les tortures et les supplices étaient d'une telle rigueur dans les tribunaux laïques, que les sanglantes pages de l'histoire font rejeter la tête d'horreur à ceux qui les parcourent. Ces déclamateurs devraient remarquer que ces déclamations étaient le fait du bras séculier, conformes à la législation de ces siècles aux ardentes convictions; ils devraient se rappeler que deux siècles plus tard la bienfaisante législation du Royaume-Uni dressait des gibets pour les catholiques, déchirait leurs entrailles, les brûlait frémissantes, sous leurs propres yeux, et après avoir écartelé ses victimes, suspendait leurs membres sanglants aux portes de Londres, de par la raison réformatrice. (Batroli, *Inghilterra;* Bentham, *Œuvres,* t. II, p. 63.)

Mais pourquoi rétrograder jusqu'à l'histoire des siècles passés pour trouver une législation encore plus criante d'injustice que dégoutante de sang? Qu'on lise dans Bentham (*b*) le supplice du nègre, supplice peut-être aboli à l'heure qu'il est, et qu'on dise s'il ne faut pas pousser l'injustice jusqu'à l'impudence pour s'opiniâtrer à reprocher à l'Eglise, dans les âges antérieurs, un supplice rigoureux qui n'était pas même son fait à elle; tandis que des tortures bien autrement révoltantes dans la civilisation actuelle, étaient naguère regardées comme un *frein nécessaire* pour mater l'infortuné Africain. Un frein *nécessaire!* quand l'Eglise laissait agir le bras séculier pour la défense de la religion, pour l'ordre et le bonheur de l'Etat, tyrannie! mais quand des colons exercent d'horribles rigueurs, ils représentent les *intérêts* du sucre et du tabac.

(*a*) Il faut bien distinguer les différentes espèces d'inquisition, espagnole, etc. On peut lire à ce sujet une note du baron de Gerlache, dans l'*Introduction à l'histoire des Pays-Bas,* à propos des troubles du XVIe siècle.

(*b*) Bentham, t. II, p. 64. « L'homme supplicié est pendu à une potence au moyen d'un crochet que l'on introduit sous l'épaule ou sous l'os de la poitrine; défense est faite, sous de graves peines, de lui donner aucun secours. Il reste ainsi exposé pendant le jour, sous un ciel sans nuage, aux rayons brûlants d'un soleil qui donne d'aplomb; pendant la nuit, aux exhalaisons froides et humides, etc. La peau qui se fend, devient la pâture de milliers d'insectes qui viennent sucer le sang, jusqu'à ce que l'infortuné passant par les divers degrés de la souffrance, trouve la mort dans les déchirements de la faim et de la soif. Si l'on observe que toutes ces tortures durent, je ne dis pas des heures, mais des journées entières, on avouera qu'un tel supplice est au niveau de toutes les cruautés consignées dans l'histoire. » Si les tortures ont diminué, il s'en faut cependant qu'elles soient entièrement abolies : naguère encore (1854) on annonçait le supplice d'un nègre qui, voyant ses liens consumés par le feu, s'élança d'un bond, du bûcher au milieu de la foule; mais il se vit aussitôt repoussé dans les flammes au moyen de fourches et de tridents.

En revanche, on le reconnaît avec bonheur, il est dans les Etats de l'Amérique du nord, par exemple, tel maître catholique qui prodigue à ses esclaves les bienfaits de la plus généreuse charité, au point de leur faire craindre un affranchissement comme une peine. Dans la république de la Nouvelle-Grenade, il n'y a plus guère que 10,000 esclaves sur une population d'environ 1,900,000 habitants. Une loi du 21 juillet 1821 affranchit les esclaves à naître à dater de cette époque, seulement ces enfants devaient rester jusqu'à l'âge de 18 ans chez les maîtres de leurs parents, lesquels devaient veiller à leur entretien et à leur éducation. Une caisse de *manumission,* alimentée par un impôt sur les successions, était créée en même temps pour l'affranchissement progressif des autres esclaves : cette loi n'a pas cessé d'être en vigueur.

XCII

De la punition de l'innocent.

On nous objectera peut-être le mystère de la Rédemption où l'innocent se sacrifie pour les coupables, s'offre en victime d'expiation. Si donc la justice humaine doit présenter des rapports avec la justice divine (112), elle pourra aussi parfois laisser substituer l'innocence au coupable.

Mais l'*espèce* d'affinité qui existe entre les règles de la justice divine et celles de la législation humaine considérées en elles-mêmes, ne peut pas toujours se retrouver dans l'application concrète : la justice humaine est limitée à l'ordre extérieur et mesurée par le temps (720) ; la justice divine embrasse à la fois l'ordre extérieur et surtout l'ordre intérieur ; elle s'étend au temps et à l'éternité. De là les *jugements secrets* de la divine justice dont *les conseils sont des abîmes,* et qui dispense, dans le temps, les châtiments et les récompenses dans une mesure bien éloignée des règles que suivrait la justice humaine, parce qu'elle sait qu'un jour viendra où l'égalité des lots sera rétablie.

A ce point de vue, on voit clairement que le Père éternel pouvait demander au Verbe fait chair le sacrifice de sa vie, comme il le peut demander à tout homme vivant sur la terre ; il pouvait accepter la soumission du Rédempteur à la lui donner, les souffrances qu'il endura, le sang qu'il répandit par obéissance à son Père céleste, comme une expiation de la désobéissance de l'homme révolté contre son Dieu par orgueil et par sensualité.

Quand l'Eternel acceptait le sacrifice de l'Homme-Dieu, il tenait en réserve des trésors de gloire pour récompenser sa sainte Humanité ; mais la société qui accepterait de l'innocent une telle offrande, *ne peut* ni *ne doit* la récompenser si elle ne veut anéantir l'idée même de la punition. Elle ne le peut point : quel moyen aurait-elle de rappeler à la vie celui qu'elle aurait envoyé à la mort, et de compenser les peines afflictives? Elle ne le doit point : si elle avait à sa disposition un véritable moyen de compensation, quelle puissance aurait encore pour éloigner du délit, une peine qui promettrait de plus grands biens, et qui pourrait même ainsi se faire désirer?

La matière et le sujet du droit pénal établissent donc dans l'application, une notable différence entre la justice humaine et la justice divine, bien que la punition offre dans l'une et dans l'autre des rapports essentiellement harmoniques.

XCIII

L'inquisition.

Ces considérations expliqueront aux esprits libres de préjugés et sincèrement amis de la vérité, le motif de la haine que soulève dans un vulgaire crédule le nom devenu si odieux du tribunal de l'Inquisition. La matière de cet ouvrage ne me force pas à en parler, et ma profession de membre de la Compagnie de Jésus ne m'engage aucunement à en faire l'apologie : Botta m'en est garant pour l'inquisition en général (*a*), et plus encore

(*a*) « Les jésuites méritent, sous ce rapport, d'autant plus d'éloges qu'ils ne se préservèrent pas seulement de cette fureur d'inquisition, mais qu'ils employèrent leurs conseils et leur crédit à en modérer les rigueurs dans les pays où elle sévissait le plus. » Botta, *Storia d'Italia,* t. I, liv. 4, p. 149 à la fin; éd. de Palerme, Pedone et Muratori, 1835.

le jésuite Malagrida pour l'inquisition de contrebande de Pombal (*a*). Mais outre que la splendeur du vrai est le charme de l'intelligence, un noble cœur aime toujours à venger la vérité des passions qui la calomnient, de l'ignorance qui la méconnaît, de l'adulation qui la trahit, de la lâcheté qui en rougit. Nous ferons donc quelques observations impartiales.

On doit distinguer trois espèces d'inquisition : l'inquisition *religieuse* qui se trouve aujourd'hui entre les mains des évêques; l'inquisition *politique*, telle que l'exerçaient jadis les inquisiteurs d'Etat à Venise, et de nos jours le ministère de la police; l'inquisition *mixte* qui exista pendant plusieurs siècles à Rome et en Espagne.

La première tire son origine de l'essence même de la société spirituelle : fondée sur l'unité de doctrine (540), destinée à la maintenir par des moyens extérieurs (306) dans l'ordre extérieur (724), elle doit en conséquence discipliner ses sujets (426), sévir contre les délits (791) et autant qu'elle peut, les prévenir (848). Or, le plus grand des délits sociaux est celui qui tend à détruire les fondements mêmes de la société ; et par suite, dans la société spirituelle, le grand délit est celui qui détruit l'unité de doctrine. La société a donc, en toute justice, le *devoir* et le *droit* de veiller pour le prévenir.

Nous avons parlé de l'inquisition *politique* dans le § même auquel cette note se rapporte; la nécessité et la justice d'une telle institution ne peuvent pas d'ailleurs rencontrer *de soi* une opposition raisonnable (*b*).

Les déclamations et les accusations retentissent donc autour de l'inquisition *mixte*. L'éloquence *raisonnée* des gravures et des romans, prend pour thème les descriptions fantastiques et émouvantes de victimes immolées par milliers (*c*), de tortures d'une rigueur inouïe. Mais comme ces moyens perdraient leur effet sans leur *couleur locale*, ils ne peuvent jamais être mis en lumière que lugubrement encadrés dans l'appareil d'un tribunal *religieux*. Sinon, le spectateur ou le lecteur saurait que telle était à cette époque la législation pénale (*d*) de tous les tribunaux; il comprendrait que l'inquisition suivait les idées du temps et prenait en considération les besoins du siècle (*e*) (826, XCI); par

(*a*) Nom donné par M. Crétineau-Joly au tribunal d'inquisiteurs nommés par Pombal, pour juger le P. Gabriel de Malagrida. *Hist. de la Comp. de Jésus*, t. V, ch. III.

(*b*) Pour de sottes oppositions, quel est le tribunal qui n'en rencontre pas? Il n'est donc pas étonnant que le gouvernement de Venise, si cher à Botta *comme le plus sage qui ait jamais existé* (*Storia d'Italia*, t. I, liv. I, p. 50, éd. de Palerme, Abbate), fut si odieux à Montesquieu (*Esprit des lois*, liv. XI, ch. 6), bien que nous supposions à l'illustre écrivain le cœur trop haut pour avoir gardé rancune de certaine mésaventure, que raconte, si j'ai bonne mémoire, M. Villemain, dans son *Cours de littérature*.

(*c*) Les zéros se multiplient avec les gouttes d'encre sous la plume de certains hommes de lettres : on a fait le dépouillement des procès-verbaux de la ténébreuse inquisition, et la somme est restée bien au-dessous des *milliers*, relatés dans de certains ouvrages où l'impiété va jusqu'à une dégoûtante folie. Il y a des livres qui donnent ces calculs.

D'autre part, selon la pensée du comte de Maistre et d'Alfieri, on eût pu mettre un vaisseau à flot sur la mer de sang qui couvrit la France pendant les guerres suscitées par l'hérésie et l'impiété, guerres dont l'activité de l'inquisition avait pour but de préserver l'Espagne. Si le siècle des progrès a emporté dans son cours l'inquisition espagnole, l'Espagne *l'a bien payé*. Cf. *Lettres sur l'inquisition espagnole*, et surtout le récent ouvrage de Héfelé, *Le cardinal Ximenès, etc.* Tournai, H. Casterman, 1856.

(*d*) Bentham en donne un aperçu, t. II, p. 23 et suiv.

(*e*) « On regarde communément Innocent III comme le fondateur de l'inquisition; on en trouve cependant des traces avant le règne de ce pape, sous le concile de Latran (1179), et peu après, au concile de Vérone (1184) que présidait le pape Lucius III, et auquel assista l'empereur Frédéric Ier. Les mesures prises contre les hérétiques furent d'abord assez modérées, et ce n'est que plus tard que le fanatisme des sectaires, résistant à tous les efforts du Saint-Siége, contraignit, par le lâche assassinat de Pierre de Castelnau, le pape Innocent III à prendre des moyens plus énergiques. Ce fut au quatrième concile de Latran que ces dispositions furent

suite, qu'elle n'eut sous ce rapport aucun tort, et que ses rigueurs lui furent communes *avec tous les tribunaux réformés.* Luther, au rapport de son apologiste Seckendorf, eût voulu voir tous les Juifs emprisonnés, bannis, privés de leurs biens, de leurs rabbins et même de leurs Bibles (*a*). Sous Calvin, les réformés envoyaient au bûcher les athées et dissidents (Vanini, Servet, etc.) ; à une époque moins reculée ils brûlaient les sorcières (*b*), pendaient, écartelaient, éventraient même ou brûlaient les catholiques à Londres. On ne peut donc raisonnablement diffamer de ce chef l'inquisition, qui eut peut-être plus de modération que les tribunaux politiques.

Une deuxième classe d'adversaires s'attaque à la nature des fonctions de l'inquisition et à son mode de *procédure.* Ces fonctions sont, à leur sens, diamétralement opposées à la douceur religieuse, et la notion même de tribunal *mixte,* moitié sacré, moitié profane, implique contradiction. Nous pourrions leur opposer une autorité non suspecte, celle du réformateur Saint-Simon, qui venge de cette imputation l'influence de l'Eglise sur la législation pénale (*c*).

Mais pour présenter une apologie plus solide, quoique moins convaincante pour certains esprits, souvenons-nous qu'une religion est nécessaire à l'Etat (*d*); la violer, c'est ébranler la plus puissante des bases sociales. Le rationaliste peut reprocher aux monarques espagnols de s'être trompés dans le choix d'une religion, ou, pour parler plus exactement, dans la liberté qu'ils laissèrent aux Espagnols de demeurer fidèles à la religion catholique. Mais celle-ci une fois devenue *religion de l'Etat,* c'est une conséquence *nécessaire* de la nature de la société, expressément démontrée par Romagnosi, de ne pas se prêter à la violation ni au mépris de la religion. Ce publiciste italien parle en général de toute société publique, mais combien la conséquence devient plus rigoureuse pour l'Espagne ! Délivrée récemment de la longue oppression des Sarrasins qui, retirés sur le rivage africain, pouvaient à tout moment tenter une invasion soudaine, l'Espagne pouvait-elle, sans commettre une énorme faute politique, avant-coureur de nouveaux désastres, nourrir dans son sein les alliés naturels de son tyran, Mores et mahométans comme lui,

décrétées (1215). En 1229, sous Grégoire IX et au concile de Toulouse, l'inquisition reçut une organisation plus précise encore, qui l'éleva au rang des tribunaux séculiers ; le caractère des hérésies, de plus en plus hostile à l'Etat et à l'Eglise, provoqua des rigueurs qui allèrent jusqu'aux tortures et à la peine de mort. Les inquisiteurs condamnaient le coupable et le livraient au tribunal séculier pour subir sa punition. Grégoire IX, Innocent IV, Boniface VIII et Clément V rendirent successivement les règlements de l'inquisition moins rigoureux; il en résulta que l'inquisition, après avoir été établie en France, en Italie et en Allemagne, pénétra aussi en Pologne, et fut installée même en Angleterre par un statut du Parlement. Il y eut certes des abus dans l'exercice de ce tribunal, mais on ne peut, avec les protestants, condamner comme une tyrannie spirituelle toute procédure contre les hérétiques, surtout au moyen âge.

L'inquisition (dite aussi le *saint-office*) d'Espagne fut une institution toute différente, contre laquelle les papes eurent plus d'une fois à lutter avec énergie : c'est à tort qu'on a voulu l'identifier avec l'inquisition ecclésiastique, pour justifier les déclamations élevées contre l'Eglise. (*Dict. d'hist. et de géogr.*, éd. de Bruxelles, 1853, par une société de professeurs.)

(*a*) Balmès, t. II, p. 312.

(*b*) Bentham, *Œuvres,* t. II, p. 422. — Héfelé. *Ximenès, etc.*

(*c*) *Doctrine de Saint-Simon*, 1828-29, p. 313 : L'Eglise catholique a su employer même la législation pénale pour l'éducation du peuple... parce que tout fut pour elle un moyen d'éducation... et quoiqu'elle ait laissé aux puissances de la terre le soin d'appliquer les peines temporelles, là encore elle exerçait son influence en leur donnant le caractère moral qui leur manque aujourd'hui.

(*d*) Nous traiterons au § 888 cette question que tant d'intérêts viennent compliquer ; nous nous contentons pour le moment de renvoyer le lecteur aux écrits de Spedalieri, de Valsecchi, de Bergier, de Romagnosi (*Assunto primo*, § ultimo), d'Alfieri qui disait qu'*en laissant l'inquisition envoyer au supplice un petit nombre d'hommes, l'Espagne avait épargné des torrents de sang.* Qu'eût-il dit, de nos jours ?

et de plus les Juifs qui ne séparaient point leur cause de celle du croissant? Ferdinand V fut donc bien avisé de bannir de ses royaumes (encore assez peu unis), à titre d'ennemis intérieurs et dangereux, les mécréants qui ne se convertirent pas. Si les convertis apostasiaient, faut-il s'étonner qu'un double délit de rébellion et d'impiété fût sévèrement puni, même par la politique? Quoi d'étonnant aussi qu'au milieu de conjonctures si périlleuses pour la patrie, cent yeux restassent fixés sur deux nations si habiles dans l'art de feindre, si ardentes à la révolte? Le bien public exigeait qu'on prévînt ces delits comme tous autres contraires au repos de l'Etat, et, pour les prévenir, n'est-il pas évident qu'il les fallait connaître?

Or, *par une conséquence de la nature* même du catholicisme, il répugne de décerner à un juge laïque la définition doctrinale, puisque c'est l'Eglise qui est la *colonne* et le *soutien de la vérité.* Si donc la législation devait connaître et déterminer les délits contraires à la religion catholique, elle ne le pouvait faire que par le ministère des ecclésiastiques. *La nature* même du catholicisme requiert par conséquent de la part de l'Etat, l'intervention du juge ecclésiastique, et qui voudrait blâmer le *caractère* mixte des fonctions inquisitoriales, devrait opter entre les alternatives suivantes dont on lui abandonne le choix : ou l'Etat ne doit pas avoir de religion ; ou il ne peut, en bonne conscience, embrasser le catholicisme ; ou bien, après l'avoir embrassé, il n'a que faire de prêter son secours pour le maintenir ; ou bien encore, en le maintenant, il peut imposer de nouveaux dogmes *ad libitum ;* ou enfin les délits ne doivent pas être déterminés *légalement,* et deviennent justiciables des coups d'état du premier juge puissant.

Chose étrange! tout tribunal, ayant à juger d'un *fait dogmatique* en toute autre matière, s'en rapporte à la décision des experts : on trouverait plaisant le juge qui prétendrait apprécier scientifiquement, en sa qualité de jurisconsulte, les coups portés par l'assassin, la valeur des joyaux, la régularité d'une culture, la solidité d'une construction. Tout tribunal donc, en toute autre matière, est un tribunal *mixte ;* par quelle raison commence-t-on à frissonner d'horreur devant une magistrature *mixte,* dès qu'il s'agit de religion? Pourquoi voudrait-on que l'homme de loi qui connaît son code, interprète aussi la Bible? Ainsi, la *nature* du tribunal mixte tient bon contre les objections ; mais le mode de procédure n'offre-t-il pas un plus vaste champ à la chicane, un terrain plus avantageux aux ruses de vieille guerre? C'est qu'on y procédait, voyez-vous, sur des informations secrètes, sans même donner connaissance à l'accusé des charges qui pesaient sur lui ; terrible était l'appareil des *auto-da-fé,* plus terrible encore la condamnation à huis clos de victimes destinées à mourir inconnues dans les ténèbres et les horreurs du cachot.

Recouvrons d'abord notre sang-froid, un instant altéré peut-être par la *poésie locale* de la description ; puis n'oublions pas de distinguer *punition* et *prévention.* La punition ne peut jamais frapper l'innocence (889) ; mais la prévention tombe *nécessairement* sur un homme dont le délit n'est pas encore prouvé : si elle atteignait un coupable déjà convaincu, ce ne serait plus prévention, mais *châtiment.* Or, la prévention *directe* et *personnelle* peut-elle jamais avoir lieu sans inconvénient pour le prévenu? Le fait seul d'être cité et interrogé, n'est-il pas déjà une chose pénible de soi, rendue encore plus pénible par la détention qui en est comme la suite nécessaire?

Celui donc qui voudrait porter sur cette question un jugement certain, en examinant les procès-verbaux des jugements rendus par l'inquisition, devrait distinguer les peines infligées au *délit,* des inconvénients qui accompagnent naturellement la *prévention.* On doit autant que possible éviter ou du moins diminuer ces derniers ; mais mettre l'inquisition en cause parce qu'elle ne les a pas toujours épargnés à l'innocence ou parce qu'elle n'a pas connu certains procédés que ne connaissaient pas davantage les autres tribunaux de l'époque, c'est vouloir que tout ait toujours été au mieux dans le meilleur des mondes, c'est oublier que ces siècles étaient un âge barbare qui, après tout, aimait mieux jeter quelques rebelles obstinés sur un bûcher ou les suspendre à une potence, que de

recommencer sans cesse à décimer les générations de citoyens par les déportations et les décapitations.

Que si un accusé avait été condamné par l'Inquisition sans être entendu, il va sans dire que c'eût été une criante injustice, et ce ne sont pas les victimes journalières d'un pareil sort, qui seraient les dernières à s'en indigner. Quant au secret, contre lequel s'élèvent si ouvertement certains hommes, il n'y a qu'à faire les mêmes considérations. Au témoignage de Bentham (a), le secret de l'accusation peut être, en maints cas, absolument nécessaire à la sûreté publique. — Mais de l'accusation faut-il passer à la condamnation, la sentence ne pourra jamais être prononcée qu'après la discussion des moyens de défense; et nous le répétons, ce n'est pas nous qui approuverons jamais les façons de procéder *expéditives* et notoirement injustes.

Voilà pour la question *de droit :* l'inquisition ne pouvait pas condamner l'innocence : elle ne pouvait pas même, sans écouter sa défense, condamner le crime. Maintenant qui nous instruira *du fait?* seront-ce les écrivains pétris de partialité et de fanatisme irréligieux, dont le XVIII[e] siècle but à longs traits l'impiété? Mais leur langage est trop le langage de la passion, et l'on rougit aujourd'hui de cette impudente démangeaison de mensonge. Reste à souhaiter qu'il s'élève un écrivain de cœur, de science, d'impartialité et dont la patience d'investigation, égale à celle des Allemands, aille chercher au fond des archives la vérité des faits habituels, constants, légaux : car un *abus passager* ne retomberait pas sur l'institution, mais sur les individus. Alors seulement on pourra porter un jugement en dernier ressort.

En attendant, nous nous contenterons de citer certains témoignages propres à faire voir la fausseté des calomnies que le vulgaire accepte comme des vérités incontestables.

On croit, par exemple, que l'inquisition espagnole fut établie par l'influence de la *cour de Rome.* « Quand Isabelle demanda que l'inquisition fût établie dans ses Etats, Sixte IV n'y consentit pas d'abord... Mais accédant enfin aux vœux d'Isabelle... » (Muller, écrivain non suspect, *Histoire universelle,* t. II, p. 159.)

On croit que l'intolérance du catholicisme et l'esprit persécuteur de Rome firent naître la sévérité, la cruauté de l'Inquisition. « Les inquisiteurs établis par Ferdinand d'Aragon ayant fait périr dans les flammes 298 personnes suspectes d'hérésie, Sixte IV se plaignit au roi de cet acte de rigueur par une lettre datée du 29 janvier 1482, et désirant sans doute modérer l'ardeur des inquisiteurs, il leur adjoignit par le bref du 11 février, quelques juges pris dans l'ordre des Dominicains » entre autres le célèbre Torquemada. (*Biographie universelle,* art. Torquemada.) Cet ouvrage ajoute (note 1, p. 166) que ceux qui exagèrent le nombre des hommes condamnés par Torquemada, s'en rapportent à un calcul de Florente, t. I de l'*Histoire de l'inquisition :* s'ils avaient lu jusqu'au t. IV, ils auraient vu l'auteur lui-même réduire la somme de ses additions.

On croit aussi que l'ancienne Eglise, et spécialement saint Augustin, désapprouvait les rigueurs exercées contre l'hérésie. Mais l'expérience fit rétracter à l'évêque d'Hippone sa première opinion (*Retract.* lib. III, cap. 5, où l'on est peut-être allé choisir cette objection). Peu après la mort de saint Augustin, l'empereur Marcien décréta la peine de mort contre les hérétiques dogmatisants (caput de hæret. I *Quicumque*), et cette mesure eut l'approbation d'un grand nombre de Pères de l'ancienne Eglise (V. Bellarm. *De Laïcis,* lib. III, cap. 21).

On croit avec Montesquieu « que l'Inquisition punit les Juifs pour leur religion et parce qu'ils ne sont pas chrétiens; il est cependant certain qu'elle ne punit que ceux qui ont professé ou fait semblant de professer le christianisme, parce qu'elle les envisage comme des apostats ou des profanateurs. L'apologie que Montesquieu fait de l'attachement des Juifs à leur religion, ne prouve pas qu'ils aient eu raison de professer la nôtre par

(*a*) *Œuvres,* t. II, p. 191 et aill.

hypocrisie. » (Bergier, *Dictionnaire de théologie*, art. *Inquisiteurs*, p. 1434, éd. de Migne, 1850.)

On accrédite enfin mille horreurs romanesques sur le mode de procédure de ce tribunal; Vayrac en fait ressortir la fausseté en montrant (*Etat présent de l'Espagne*) 1° que ce tribunal se composait de personnes respectables; 2° qu'il était très-réservé à admettre les délations, punies en cas de calomnie, suivant les règles ordinaires de la législation pénale; 3° aussitôt après l'arrestation du prévenu, on lui donnait un avocat pour défendre sa cause; 4° aucun tribunal inférieur ne pouvait procéder à l'exécution de l'*auto-da-fé*, qu'après ratification de la cour suprême. *Dict. encyclopédique de théologie*, Florence, 1820, Pagnai; t. VII, p. 248. — Cf. Balmès, *Protest.* etc. t. II, les deux derniers chapitres.)

Ces observations aideront à mettre en garde contre le préjugé et la calomnie, les esprits sincèrement amis de la vérité; elles leur feront comprendre que s'il y eut des injustices commises par ce tribunal, comme par maint autre tribunal humain, la faute en est aux individus, non pas à la nature de l'institution. Si, parmi les accusateurs, il se trouve des noms célèbres dans la littérature, la science, l'érudition, rappelons-nous que de hautes intelligences même se laissent parfois éblouir à l'éclat de certains sophismes, et plus encore aux charmes de la popularité.

XCIII* (*a*)

Sur l'autorité.

Nous avons vu que l'autorité politique n'a pas le droit de régler les actions qui n'*influent* pas *directement* sur le bien commun de la société : cette notion du rapport des actions avec le bonheur commun, est de la plus haute importance, et cependant elle se trouve d'ordinaire mal comprise par les publicistes vulgaires et la tourbe des journalistes. Nous donnerons quelque développement à cette matière, en offrant à nos lecteurs le résumé de quelques articles insérés dans la deuxième livraison de la *Civiltà cattolica*. A propos des limites de la compétence des diverses autorités, après avoir montré que la subordination des sociétés inférieures aux sociétés supérieures a sa racine dans le fond de la société humaine, nous déterminions le caractère des actions qui sont du ressort de l'ordonnateur particulier, mises en parallèle avec celles qui deviennent le le domaine de l'autorité publique. La vie de la famille, disions-nous, exige une assiduité de travaux dont chacun de nos lecteurs peut avoir l'expérience : quel labeur pénible pour trouver tous les jours le ménage en bon état! S'il en est ainsi au physique, quelle vigilance n'exigent pas la vie morale et l'éducation de l'enfance dans les devoirs de piété envers Dieu, d'amour, de bienveillance envers les membres de la famille, d'application aux exercices de l'esprit, de lutte contre les passions mauvaises, de soins à donner à la santé, par la sage distribution du mouvement et du repos, etc. ! Prétendre que cette série d'opérations, dont le bon ordre doit produire le bonheur du foyer, soit réglée en chaque famille par l'autorité politique, ce serait exiger des hommes qui gouvernent, une intelligence et une puissance surhumaines. Exigence absurde, et cause de la ruine de ces gouvernements qui visèrent à la *concentration* totale ou partielle de ces fonctions : celles-ci s'étant trouvées au-dessus de leurs forces, pour ne point dire de leur dévoûment et de leur sollicitude, les sujets se sont vus privés à la fois des bienfaits de l'autorité privée. condamnée à l'inaction, et de ceux de l'autorité publique, frappée d'impuissance. Cette impuissance est tellement évidente que même dans ces sociétés de convention où tout est

(*a*) Se rapportant au § 852.

création gouvernementale, et dont l'organisation dépend de la volonté et du droit de l'Etat, dès que le nombre des sujets dépasse une juste proportion, le gouvernement se trouve contraint de tracer, pour divers départements administratifs, certaines lignes de démarcation que n'établissait pas l'origine de la société, et de déléguer à des officiers subordonnés des attributions spéciales et individuelles. Le gouvernement suprême se croit-il mal secondé par les administrateurs inférieurs, et veut-il s'entremettre pour rétablir l'harmonie dans leurs fonctions, il ne réussit le plus souvent qu'à suspendre la marche des affaires et à préparer des mécomptes à ceux dont il voulait améliorer la position. Ces notions que nous rappelons pour montrer l'indépendance intime de la société domestique, s'appliquent, proportion gardée, à toute société particulière ayant son but, ses intérêts, son habitation, son autorité distincte de l'autorité publique.

Le lecteur aura sans doute déjà fait une observation fort importante, sur l'analogie que présentent les deux séries d'actions dirigées les unes vers l'ordre et le bien public, les autres vers l'ordre et le bien particulier; et comme il doit y avoir proportion entre les moyens et le but, les deux fins exigeront chacune des moyens en rapport avec elle, et par suite, des moyens qui souvent différeront essentiellement, de même que le but respectif des deux sociétés offre des aspects essentiellement différents. La société domestique devant développer la vie encore faible de l'enfant, offrir à sa jeune intelligence des objets propres à en éveiller les idées, préparer sa volonté à de généreux triomphes, le père aura à l'égard de la vie, de l'intelligence, de la volonté de ses enfants, des devoirs qui ne sont pas les mêmes que les devoirs du gouvernement à l'égard de la vie, de l'intelligence, et de la volonté des sujets. Le père qui fait à ses enfants des leçons de gymnase et de maintien, et qui redresse tous les jours les erreurs de leur esprit, mérite autant d'éloge qu'encourrait de ridicule le gouvernement qui voudrait apprendre à danser, on relèverait les fautes d'orthographe du boulanger et du boucher. Pourquoi cette différence? Elle ne vient pas de ce que les uns sont sujets, les autres indépendants; car les derniers sont sujets du gouvernement, tout comme les premiers sont sujets du père de famille; mais c'est que l'art de la danse et celui de l'orthographe sont destinés au développement de l'individu, but de l'autorité domestique, et non pas à l'organisation des relations politiques, but de la société publique, et par suite devoir et droit de l'autorité publique. Cela n'empêche pas, il est vrai, qu'un membre de l'administration, dans ses rapports *personnels* avec l'enfance ou la cuisine, n'apprenne d'une façon pratique l'orthopédie à l'enfance, l'orthographe à l'officier de bouche; mais ce sera de sa part amicale prévenance, et non pas acte d'autorité publique.

Résumons ces notions d'ordre social, public ou particulier, que nous avons essayé de mettre en lumière en les déduisant de la nature même des choses. L'autorité publique, avons-nous dit, entre dans les vues du Créateur pour diriger vers le bonheur commun, comme vers leur but, les libres actions posées dans l'ordre extérieur par les membres de la société; ce but, c'est que chaque individu puisse librement déployer ses forces pour remplir ses volontés conformes à la raison; et pour maintenir cette liberté, il faut un certain ensemble de mesures publiques : celles-ci se trouvent-elles en rapport avec leur but et sont-elles réduites en pratique par les sujets, il en résulte l'ordre public; sont-elles mal prises ou contraires à leur but, on ne moissonne que le trouble et le désordre de l'Etat. Les actes qui n'aident pas à atteindre ce but, demeurent hors du domaine de l'ordonnateur public. Il faut en dire autant de l'ordre privé et de l'ordonnateur privé.

Quelle est donc l'inconsidération ou la mauvaise foi des théoriciens qui, pour déterminer l'étendue de l'autorité publique, déroulent la chaîne de l'arpenteur, et, les confins du territoire une fois tracés sur la carte de géographie, présentent celle-ci au potentat comme si c'était un cadeau d'étrennes, remettant le contenu *tutto quanto* au bon plaisir du donataire, et lui disant : « Sire, voilà les limites de votre royale autorité : tous les hommes et choses qui ont vie ou existence sur ce territoire, ne relèvent que de vous. » Intelligences trop passionnées pour s'instruire à l'école du malheur et de l'expérience!

Comme si au temps qu'ils formulent le despotisme dans leur cabinet, ils ne faisaient pas fermenter de sanglantes révolutions au sein des masses, tout en protestant qu'ils ne veulent que l'ordre dans le gouvernement et l'obéissance dans le peuple (a). Insensés ou traîtres! fallait-il s'élever par tous les degrés de la science pour méconnaître cette vérité : que l'ordre public est l'ordre moral, que l'ordre moral est l'ordre des actions, que l'ordre dans les actions n'est pas une chose matérielle, quoique l'action le soit; que par conséquent celui qui règle les actions, n'est pas le maître de la matière qui les produit, mais seulement l'ordonnateur de ces opérations.

XCIV

Influence de la religion sur la probité des employés.

Quelques auteurs de Statistique et de Droit public ont mieux aimé se passer de cette puissance que d'augmenter, en la laissant agir pour le bien de la société, l'influence d'une religion que mille préjugés continuent à leur rendre odieuse et suspecte. Pour peu qu'on y réfléchisse cependant, on voit quels nombreux avantages elle offre pour diriger le choix d'hommes vertueux. La probité d'un catholique sincère jette ses racines dans le fond même du cœur, parce qu'il sait que la seule écorce de l'honnêteté ne peut tromper les regards divins qui pénètrent tout. C'est une probité difficile à acquérir, parce que non contente *de faire du bien aux autres hommes*, elle exige des sacrifices fort pénibles à la nature : la sobriété, la chasteté, la mortification, etc.

C'est par conséquent une probité difficile à feindre, parce qu'il est malaisé de garder longtemps une si étroite contrainte; et vient-on à la rompre, les actes qui y sont contraires, jettent de l'éclat et apparaissent en public. Un homme livré à la débauche et à la crapule, à la fainéantise et à la dissolution se trahit bientôt.

C'est une probité bien surveillée : cent argus ont sans cesse leurs yeux tout grands ouverts pour la surprendre en défaut. Elle est surveillée par les méchants qui pour les personnes de piété cherchent, comme dit le proverbe, à prendre une paillette pour une poutre; elle est surveillée par les bons, à qui tout défaut déplaît; elle l'est par les inférieurs toujours portés à discuter le mérite des grands et par les supérieurs à qui leur charge fait de cette vigilance un devoir; elle l'est enfin par le secret des dispositions et le sceau sacramentel qui donne au faible le courage de révéler, au besoin, ses propres méfaits, certain de ne s'exposer à aucun mal.

Lors donc que l'Eglise prescrit aux fidèles certaines obligations extérieures, difficiles à remplir sans les dispositions intérieures, impossibles à feindre si on ne les remplit pas réellement, elle ne pourvoit pas seulement à ses propres besoins par cette sanction d'obligations extérieures (306); elle fournit aussi aux gouvernements chrétiens un moyen efficace de s'assurer de la probité de ceux à qui ils confient le sort de leurs sujets.

Elle leur fournit encore des administrateurs plus habiles et plus dévoués que n'en promettait la faiblesse humaine. Un pasteur qui connaît en détail le terrain de ses travaux, à qui le tribunal de la pénitence forme par degrés l'esprit et le cœur à la

(a) Que de récriminations contre ces paroles de Louis XIV au Dauphin : « Les rois sont seigneurs absolus, et ont naturellement la disposition pleine et libre de tous les biens, etc. » On avait raison de faire ressortir l'injustice d'une telle prétention; mais la faute en était-elle au *grand roi* tout seul? Tous ces légistes qui ne cessent de répéter que l'*Etat est le maître du temporel*, à l'effet de reléguer l'Eglise dans le monde des esprits, soutiennent, au fond, la même doctrine que le monarque français, d'autant plus coupables sous ce rapport, qu'ils ont l'obligation d'étudier les vrais et essentiels principes du droit.

connaissance de toutes les misères et à une douce commisération, qui devra lui-même rendre un jour compte à un tribunal supérieur, qui, en un mot, n'a d'autre pensée, d'autre intérêt, d'autre occupation que de veiller et d'encourager; quelle facilité n'a-t-il pas pour discerner les véritables intérêts de ses ouailles, pour reconnaître sous le masque de convention que chacun prend au sortir du logis, ces réalités de la vie que les murs du foyer dérobent aux regards profanes! Aux temps surtout où chaque pasteur voyait le troupeau fidèle se réunir toutes les semaines autour de lui au jour du Seigneur, et venir toutes les années demander la réconciliation et recevoir solennellement de sa main le pain de vie et d'amour, avec quelle douce force la houlette bénie devait diriger chacun dans le chemin de la vertu!

Les ennemis de l'ordre avaient donc leurs raisons pour déclamer contre le *précepte* qui forme, disaient-ils, des hypocrites, et contre l'*influence des prêtres* qui veulent tout gouverner. Que ne mettaient-ils leur pensée au clair sur cette manière de gouverner *insupportable*, parce qu'elle est *moralement* irrésistible, bien qu'elle n'emploie d'autre arme que la mansuétude et la persuasion. Le précepte qui peut parfois, je veux bien l'accorder, contraindre un libertin à feindre la piété, force en même temps les victimes de sa séduction à dévoiler son hypocrisie; et, sans ce précepte, le libertinage n'aurait qu'une plus grande liberté d'excès et des ténèbres plus profondes pour se soustraire aux regards. Le *gouvernement des pasteurs* ne se contente pas de quelques démonstrations extérieures, d'un peu de bienfaisance, affichée avec éclat, il exige comme garanties d'une probité sincère, d'héroïques et constants sacrifices de chasteté, de sobriété, de mortification, de régularité chrétienne; sacrifices difficiles à feindre, et dont la *simulation* ne durerait pas longtemps.

Aussi, un gouvernement qui veut connaître la véritable disposition des esprits, outre les espions, les sbires, les gendarmes, fait bien de donner sa confiance à celui qui veille par esprit de religion à la garde du troupeau. Ainsi pensaient nos pères, et comme première garantie dans le choix des employés, ils voulaient s'assurer s'ils étaient fidèles à Dieu. Ainsi ils parvinrent à cette perfection *dans l'art de gouverner, qui fait reconnaître aux ennemis mêmes de l'Eglise la supériorité de l'Eglise catholique comparée aux gouvernements païens et aux gouvernements actuels : c'est un miracle incompréhensible que la barbarie du moyen âge ait connu ce grand secret de conduire les peuples, tandis qu'en dépit de mille petits raffinements de civilisation, nous ne savons rien faire pour les empêcher de se perdre.* (*Doctrine de Saint-Simon,* 1re année, 1828-29, p. 515.) V. sur cette matière l'article de l'auteur publié dans la *Civiltta Cattolica* sous le titre *Inuovi attentatie le verchie istituzione Cattoliche,* 2 série, vol. primo.

XCV

De la liberté de conscience : réfutation de Burlamacchi.

Burlamacchi dit dans la première partie de *Droit politique,* ch. VIII, § 6 : « Comme la manière de penser des citoyens ou les opinions reçues ont une grande influence sur le bonheur ou la ruine de l'Etat, le souverain doit avoir le droit d'examiner les doctrines qui s'enseignent, *afin qu'on ne dise publiquement que ce qui est conforme à la vérité,* au bien et à la tranquillité de la société. Le souverain a donc le droit d'établir des professeurs publics, des universités et des écoles d'Etat; et le pouvoir suprême lui appartient de droit en matière de religion, autant que la nature de la chose le peut permettre. »

Cette doctrine pourrait doter l'Europe d'une foule de *Rois-Pontifes,* ayant mission de nous assurer de la vérité et de nous obliger à la *pratique de la vraie religion.* Si Burlamacchi avait approfondi davantage son sujet, il eût pu nous dire si tout souverain connaît

infailliblement la vérité, ou s'il a le droit de l'interpréter sans la connaître, de croire et de faire croire toutes ses doctrines, quoique incertaines ou fausses. Les deux propositions sont également dignes de sa philosophie et de son esprit de liberté et de sa tolérance.

Il m'objecterait peut-être la pratique de beaucoup de souverains catholiques, d'universités et d'instituts religieux qui embrassent certains points de doctrines, et obligent de ne rien enseigner de contraire. Mais l'objection porte à faux : le catholique, loin d'admettre l'indépendance *absolue* de la raison, sait qu'elle doit même se laisser quelquefois guider par les lumières d'autrui (573, 575). Ensuite, les doctrines embrassées par les universités et accadémies catholiques et par les ordres religieux, sont admises sur une décision de l'Eglise dont leurs membres reconnaissent l'*infaillibilité*. Enfin, ils ne prétendent pas obliger à les croire, mais seulement ils excluent de leur sein ceux qui ne les adoptent pas : les doctrines une fois déclarées admises par une autorité *infaillible*, ce n'est pas là faire violence au candidat, mais raffermir l'unité et la paix intérieure de l'association.

Burlamacchi revient à la charge dans la IIIe partie, chap. II et III. Le chapitre II peut se réduire à ce raisonnement : « Le principal devoir du souverain est de s'attacher à former le cœur et l'esprit de ses sujets (§ 2) : donc il a le droit de juger des doctrines (§ 4). » Nous répondons à Burlamacchi en rétorquant le raisonnement. Le premier devoir du souverain (722) est de travailler au bonheur temporel de ses sujets; donc il a le droit de guérir tous les malades et de ressusciter tous les morts.

Mais les souverains, reprend l'auteur (§ 6), ne doivent se servir de ce droit qu'avec justice et prudence, « sans faire d'inquisition contre les opinions *même les plus vraies* en matière de religion. » — Les bons conseils viennent toujours à propos : resterait à nous donner le moyen de savoir quand les souverains ont attaqué des *opinions vraies*, quand ils ont usé de prudence et de justice, et quel est le devoir du sujet lorsque le prince avance une erreur ou commet une injustice.

Le chapitre III se réduit à un raisonnement semblable au premier : « Il faut qu'il y ait un principe d'ordre en matière de religion (§ 3 ; dans tout Etat il ne doit y avoir qu'un seul principe d'ordre (§ 6 et suiv.) ; donc le souverain se trouve être l'ordonnateur de la religion (§ 10 et aill.). Mais il n'a pourtant pas le droit de déterminer les articles de la foi (§ 15). »

Raisonnons de même :

Les maçons ont besoin de direction dans leurs travaux ; or, dans un Etat il ne faut qu'un seul directeur ; donc le souverain se trouve être le directeur de tous les maçons.

Mais il n'a pourtant pas le droit de déterminer les règles d'après lesquelles devra s'élever le bâtiment.

C'est pourtant dommage qu'il ne puisse pas refondre Vitruve, et qu'il nous laisse partout exposés au danger de demeurer ensevelis sous les ruines ! Mais un homme droit craindrait encore plus de se soumettre à des pratiques contraires à ses croyances, ou de croire des erreurs contraires à la raison (875).

Le raisonnement de Burlamacchi renferme donc une contradiction dans les termes : avoir le droit de régler l'expression des idées sans avoir le droit de régler les pensées mêmes, c'est une chose qui répugne en soi ; tout comme répugnerait le *droit de changer les traits d'un portrait :* si vous les altérez, le portrait cesse d'exister (875).

Pour donner à notre réponse une forme plus catégorique, nous distinguerons la deuxième proposition, et nous dirons que dans un Etat il doit y avoir un seul principe d'ordre *politique ;* mais prétendre qu'il ne peut pas y avoir d'autres ordres de choses, ou que ceux-ci n'ont pas chacun son principe, ce serait s'abuser étrangement. Il serait ridicule, d'abord, de prétendre que tout soit ordre politique, et qu'il n'y ait pas d'autre ordre : autant vaudrait dire que tous les arts, les sciences, les actions sont de la *politique*. Toute *faculté* a son objet propre et son principe proportionné à cet objet (102) ; le développement de ce principe fait naître une série ; l'harmonique disposition des différents termes de cette série, réglée par rapport à son objet, constitue l'*ordre*. La société pré-

sente donc autant d'ordres différents qu'elle offre de facultés, de droits, de tendances, etc. (V. dans la *Civilta Cattolica*, les articles sur l'*autorité*, seconde série, vol. VI).

En second lieu, il ne serait pas moins ridicule de vouloir que tous les ordres soient réglés d'après un seul objet, un seul principe, ou par une seule personne. Dire qu'ils ont tous le même *objet* pour règle, c'est prétendre que les théorèmes de toutes les sciences, par exemple les systèmes mathématiques ou chimiques, se doivent régler par le bien public. Dire qu'ils sont réglés par un seul *principe*, c'est avancer que la vérité de telle proposition de mathématiques ou de chimie dépend du principe politique : *que l'homme est né pour la société.* Prétendre enfin qu'ils soient réglés par une seule personne, c'est mettre le souverain dans l'alternative de porter une encyclopédie dans sa tête, ou de régler tout *sans aucun savoir.*

Mais dans ce cas, reprend Burlamacchi, il m'arrivera de ne pas savoir auquel obéir parmi tant de principes d'ordre qui doivent régler mon action. — De fait, *lubrica res est*, MM. des sciences *exactes* douteront dorénavant s'ils doivent dans leurs opérations suivre la table de Pythagore ou interroger le code pénal ; et nos cuisiniers, avant de mettre un poulet à la broche, iront discuter le système Vauban à l'école des arts et métiers. Quel est l'homme qui ne sait, au moins dans la vie ordinaire, à quel ordre de choses appartient son action, et qui ne comprend qu'elle doit être dirigée par le principe qui lui est propre ?

Que si, en certains cas presque métaphysiques, il pouvait naître quelque doute raisonnable, la nature compliquée d'un problème est-elle jamais un motif de récuser les principes évidents d'une science ? Si cela était, Burlamacchi devrait désavouer la théorie qui reconnaît qu'on doit obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes (§ 13) : que de difficultés, en effet, pour assigner, en certains cas, toute l'étendue d'un précepte divin ! et ces *docteurs obligés à prêcher l'Evangile sans que le souverain puisse le leur défendre* (§ 14), quels insurmontables obstacles ne rencontreraient-ils pas bien souvent, s'ils ne connaissaient pas en certains pays l'*art de s'en servir*, en accommodant l'Evangile au prince quand le prince ne se soumet pas à l'Evangile ! (Il est inutile de rappeler l'histoire du landgrave de Hesse, etc.).

En conséquence, lors même qu'un problème difficile resterait sans solution dans l'état présent de la science, il ne nous forcerait pas à abandonner les principes évidents qui en forment la base. Loin de regarder comme tel le problème posé par Burlamacchi, nous sommes persuadé que, la théorie des droits *subordonnés* et celle de la collision des droits une fois comprises, quiconque approfondit *le fait*, résoudra bientôt la question *de droit :* toute la difficulté se réduit à déterminer d'abord quelles sont la société et l'autorité les plus universelles ou les plus particulières, ensuite à laquelle des deux se rapporte par la nature de son but, l'action douteuse. Ces points *de fait* déterminés, la difficulté se trouve ramenée à des termes si simples que le plus mince philosophe en trouvera la solution.

XCVI

Suite du même sujet : réfutation de Macarel.

Les théories des politiques de la soi-disant *tolérance* sont d'ordinaire confuses, obscures, contradictoires en cette matière ; donnons-en un exemple.

Macarel commence son article sur la religion de l'Etat, en disant que « *les religions sont le meilleur moyen d'adoucir les mœurs ;* mais comme leurs ministres tendent toujours à usurper le pouvoir, toute nation sage établira comme principe fondamental la séparation du gouvernement et du sacerdoce. Ainsi, le magistrat ne peut punir les délits qui attaquent la religion qu'autant qu'ils sont contraires au bien de l'Etat ; mais il a le droit de

veiller sur les ministres de la Religion, sur leurs livres dogmatiques, sur leur culte. » (*Eléments de droit politique*, titre III, ch. II, p. 45; Bruxelles, 1836.)

J'aurais quelques doutes à proposer à l'illustre publiciste, qui sait d'ordinaire mieux préciser sa pensée. Je lui demanderais s'il admet d'une manière *absolue* comme moyen d'adoucir les mœurs, les cultes religieux qui immolaient à leurs morts des centaines de gladiateurs ou de captifs, qui brûlaient les enfants sur l'autel de leurs dieux et les veuves sur le bûcher de leurs maris, etc. Si ces *superstitions* n'adoucissent pas les mœurs, la politique devra discuter nombre de systèmes religieux, les assemblées législatives deviendront des conciles religieux, car ces superstitions avaient leur source dans les opinions religieuses.

Macarel dit encore que toute nation sage sépare le gouvernement du sacerdoce. — Mais si une nation avait été en quelque sorte créée par le sacerdoce, comme la France (*a*), l'Angleterre, Rome moderne, etc., comment détruirait-elle l'influence sacerdotale? en détruisant sa nationalité même. Et si l'influence sacerdotale devait disparaître de l'Etat, pourquoi l'influence du gouvernement sur le sacerdoce devrait-elle continuer? La séparation de l'Eglise avec l'Etat n'est, en dernière analyse, qu'un athéisme légal, et une nation sage se gardera de professer l'athéisme. (V. pour éclaircissement mon *Esame critico*, p. I, Introduz. XIII et suiv.)

Après avoir dit que les délits qui attaquent la religion peuvent du même coup ébranler l'Etat, Macarel néglige de préciser ces cas. C'est cependant le point important. Si le législateur peut, de sa propre autorité, déclarer le prosélytisme *attentat irréligieux, il y aura tyrannie sacerdotale et politique... toutes les deux ensemble;* d'autre part, si l'enseignement de toutes les doctrines est laissé libre, comment espère-t-on en empêcher les désastreux effets, sans une autre espèce de tyrannie?

Mais cette *surveillance politique* sur les livres de dogme et sur le culte, quelles en seront les bornes? Si un honnête citoyen de la ville de Paris ou de la banlieue trouvait bon de porter barbe et capuchon, l'Etat aurait-il le droit de lui ôter l'un et l'autre, sous prétexte que ni l'un ni l'autre ne peuvent honorer Dieu?

La solution de ces difficultés eût peut-être entraîné l'auteur trop loin, hors du domaine des théories politiques. Sans insister nous-même davantage, nous terminons en lui proposant une seule question à résoudre. Est-il *permis* à la *majorité des Français* de croire que Dieu nous a parlé dans l'adorable personne de Jésus-Christ, et d'obéir à sa parole? Si tous les Français en ont le droit, n'y aura-t-il un privilége d'exclusion que pour celui qui les gouverne? Et s'il croit que Dieu a confié son enseignement à des livres dogmatiques et qu'il prescrit un culte déterminé, pourra-t-il censurer ces livres et ce culte?

XCVII

Sur la censure : réfutation de Bentham.

Bentham pense qu'en somme le savoir n'est jamais nuisible, et que la meilleure méthode de combattre les maux causés par une *demi-science* c'est d'en faire une science parfaite (*Œuvres*, t. I, p. 199). Il en conclut que la société doit laisser libre cours à toutes les libertés d'enseignement, par l'extirpation radicale de la censure.

Voici ses *raisons :* 1° le savoir des méchants est combattu par le savoir des bons; 2° plus le mal peut se faire tranquillement, moins on recourt à la violence qui est un

(*a*) Gibbon disait que la France avait été formée par les évêques, et l'Angleterre par les religieux.

mal encore pire; 3° à mesure que l'instruction s'étend, on acquiert l'intelligence de l'*utilité véritable*. Bentham interroge ensuite l'histoire, et, plus fier que les triomphateurs antiques, il demande quels sont les Etats les plus prospères : l'Espagne, le Portugal et l'Italie, ou l'Angleterre, la Hollande et l'Amérique? Il conclut en condamnant comme une politique coupable le monopole de l'instruction mis en usage par les Brahmes dans l'Indostan, par les Jésuites au Paraguay (*a*); puis il réprouve la censure des livres comme un tribunal exposé à la corruption et présentant tous les caractères de l'iniquité, où un juge *unique et arbitraire* décide *secrètement* et *sans appel*.

Mais il peut y avoir une *censure* où il est permis aux écrivains de tenter cent degrés de juridiction, de se pourvoir cent fois en appel contre les intérêts de ce tribunal secret; et le souverain ne sera-t-il pas toujours maître d'accorder l'*imprimatur?* quelle portée a d'ailleurs le *fait* sur lequel s'appuie l'écrivain? comparer des pays si différents pour attribuer à la censure les malheurs vrais ou supposés des uns, mis en contraste avec la prospérité des autres. C'est porter dans la logique et la politique une facilité et une légèreté d'induction qu'on ne pardonne qu'aux gens du monde : *cum* hoc, ergo *propter* hoc. Le Portugal et l'Espagne, se tordant si longtemps dans de sanglantes horreurs, ne doivent-ils pas faire remonter aux excès de la liberté de penser l'origine de ce long enchaînement de maux? Et comment un Anglais qui n'a peut-être jamais vu l'Italie, ose-t-il la citer comme une contrée malheureuse parce qu'elle n'est pas libre, l'Italie, cette terre heureuse, qui, chaque fois qu'on voulut lui imposer une liberté forcée, se souleva pour la repousser les armes à la main? Nous dira-t-on que c'étaient les armes de l'étranger?

Mais quand on voit les faits, qu'on connaît le sentiment national, qu'on comprend la puissance d'un peuple à la volonté déterminée, on sait aussi que la majorité des Italiens n'a pas *cette liberté* parce qu'elle n'en veut pas, parce qu'elle se laisse guider par la sagesse et la piété, parce qu'elle préfère la réalité de son bonheur à des rêves dont on se réveille dans des torrents de sang, où font naufrage la foi et la liberté, la richesse et la prospérité des nations.

L'auteur accorderait la liberté de l'erreur pour le plaisir de la voir entrer en lutte avec la vérité : autant vaudrait publier pour les voleurs la liberté de prouver de fait que *la propriété est le vol*, attendu que le propriétaire est libre de se défendre. Mais, répondra-t-on, la force du propriétaire peut se trouver inférieure, et par suite le droit doit le défendre. Mais *a pari* l'intelligence et la science peuvent avoir l'infériorité de la force des armes : si la société a le droit d'empêcher le larron d'inquiéter l'homme de bien, ne pourra-t-elle, ne devra-t-elle pas également empêcher l'erreur de recruter des dupes?

Mieux valent, dit Bentham, les délits d'escroquerie que ceux de violence. — Mieux vaut s'en passer entièrement. Puis, l'escroquerie à tous les degrés n'aiguise-t-elle pas dans l'ombre ses stylets de toutes les formes?

L'*utilité bien comprise*, dit-il, convaincra que le crime ne tourne jamais à profit. — Est-il nécessaire de décréter la liberté de toutes les plumes et de toutes les langues pour répandre cette *conviction?* L'expérience n'enseigne-t-elle pas que le *véritable sentiment*

(*a*) Une société dévouée *par profession* à l'instruction de *toutes* les classes, s'étonnera peut-être d'être citée ici par l'économiste anglais, et s'étonnera encore davantage de voir choisir à cette fin un pays où un prodige admiré par l'impiété elle-même, transforma une peuplade sauvage en un modèle de civilisation (voyez dans l'*Apologie des Jésuites*, par Cerutti, Ravignan, etc., les témoignages de Robertson, de Buffon et de Montesquieu, de Haller et de Muratori, etc.) Bentham prétendait-il que sans parler de l'*enfer*, ni du *ciel*, les jésuites se bornassent à apprendre aux sauvages à danser, manger, boire et jouer; mais ces peuplades abruties possédaient déjà ces arts. Quant au reproche que l'auteur fait aux jésuites d'avoir éloigné des yeux de leurs néophytes, le spectacle de la corruption espagnole, pourquoi donc respecte-t-il lui-même la maxime : « Maxima debetur puero reverentia? » (*Œuvres*, t. I, p. 183.) Les jésuites pouvaient-ils prendre trop de soin pour détourner du berceau de ces nations chrétiennes, le souffle mortel de la contagion.

religieux et la vivacité de la foi inspirent bien plus efficacement la vertu, empêchent le crime et souvent le réparent ?

Certainement la censure, comme tout autre tribunal, comme tout établissement social, réclame pour fonctionnaires des hommes intègres, jugeant d'après des lois sages, sous l'autorité de directeurs vigilants ; mais vouloir l'abolir parce qu'elle ne présente pas toujours ces conditions, c'est tuer le malade à l'effet de le guérir : méthode hygiénique qui va bien à ceux qu'elle fait vivre. (Cf. *Esame critico*, p. I, c. VI : *Libertà della stampa;* VII : c. *Teorie sociali,* etc.)

XCVIII

Influence du clergé sur la civilisation.

L'idée d'un code raisonné, mise en avant par Bentham, nous paraîtra toujours digne d'éloges, à la condition que la plume qui la réalisera ne sacrifie pas aux intérêts matériels la civilisation intellectuelle, religieuse et morale des nations. Il n'en est pas de même du moyen qu'il propose pour en répandre la connaissance, bien que ce moyen ne nous étonne pas de la part d'un protestant. « Pourquoi, dit-il, ne point mettre nos ministres à profit pour apprendre les lois au peuple? Combien cette occupation serait meilleure et plus avantageuse que de se perdre en stériles dissertations sur de vieilles controverses ! » (T. II, p. 195 et t. III, p. 34.)

Cette *protestation* de l'auteur par rapport à l'*inutilité* des doctrines et de l'action de son clergé, ne fait guère honneur au culte anglican. Il y a eu parmi les catholiques des hommes qui, se trouvant dans un courant d'idées analogue, ont voulu faire du clergé un instrument de l'autorité publique ; mais les hommes sages découvrent du premier coup d'œil tout ce qu'un pareil système aurait d'*impolitique*. Nous ne parlons pas de *l'impossibilité* et de l'*inconvenance* qu'il y aurait à faire descendre aux intérêts purement *matériels* le ministre du Seigneur, à qui ces intérêts sont, en grande partie, interdits et qui n'a guère de chance de les bien connaître, s'il s'occupe, comme il le *doit,* des intérêts *moraux.*

Une seule observation nous paraît plus que suffisante pour montrer que l'administration des intérêts politiques ne doit pas être donnée au clergé. Quelle est la plus forte base de l'unité sociale? C'est l'unité intellectuelle (302 et suiv.). Or, qui communiquera l'unité de doctrine aux intelligences associées? Celui-là *seulement* qui annonce la révélation infaillible faite par Dieu lui-même (874). Plus donc les peuples seront convaincus que les lèvres du prêtre ne se meuvent que pour annoncer l'enseignement évangélique, plus aussi la voix de la paix retentira puissante à leur cœur et à leur esprit. Mais si le ministre de l'Evangile devient aussi ministre de César, le peuple distinguera-t-il toujours la *parole de vérité* des inspirations de la Cour?

C'est pourquoi la divine sagesse qui institua l'Eglise, voulut voir l'homme apostolique libre de tous les liens qui auraient pu rendre sa langue esclave des influences terrestres, et supérieur même à l'amour de la vie : *Nolite timere eos qui occidunt corpus,* etc. C'est pourquoi les peuples et les souverains catholiques, guidés par un sentiment naturel de respect et par une foi vive, voulurent assurer et rendre évidente à tous les yeux l'indépendance des ministres du Seigneur, en dotant le clergé de biens *stables* et en donnant un domaine temporel à son chef suprême. Ils comprenaient qu'un clergé salarié, alors même qu'une vertu surhumaine le détacherait de tout intérêt terrestre, ne se verrait jamais affranchi des soupçons du peuple qui, en l'entendant prêcher l'obéissance à l'autorité, le croirait trop partisan de son bien-être.

Cette vérité mérite considération de la part des politiques qui blâment les *prétentions d'indépendance* du clergé catholique : si celui-ci refusait de porter le fardeau des charges communes, on comprendrait ces plaintes ; mais si on en voulait à son indépendance en

fait de doctrine, ce serait ravir à l'autorité le plus puissant moyen d'action pour procurer le bien des masses, ce serait priver un prévenu de la déposition de témoins impartiaux, et réduire le pouvoir, accusé par le peuple d'*empiétement*, à n'apporter en preuve de ses droits que des témoignages payés. Y a-t-il peuple si simple qui ne récusât des moyens aussi suspects?

Ces observations, développées dans l'*Esame Critico*, p. 1, c. VII, § 8, n'ôtent pas au clergé la gloire d'avoir été l'instrument de la civilisation des peuples (LXXII), même dans les hautes classes sociales. Loin de lui ravir ce privilége, nous reconnaissons qu'il lui fut confié par la Providence, qui a formé la société, et qui a donné au clergé la force de la civiliser. Quel est le système de philanthropie humaine assez efficace pour persuader à un philosophe de se condamner à l'exil et d'abandonner ce qu'il a de plus doux : patrie civilisée, science et agréments de la vie, pour aller s'épuiser en pénibles travaux, je ne dis point parmi les Topinambous et les Bédouins, mais seulement parmi les infortunés habitants de nos montagnes, presque aussi sauvages que les chèvres et les troupeaux confiés à leur garde?

Tel est cependant l'apostolat aussi laborieux qu'obscur de nos pasteurs, à qui le saint ministère donne de si puissants moyens de civilisation! Que ne puis-je m'adresser à tous les jeunes lévites et leur montrer ce champ immense de saints et de féconds travaux, où une lyre descendue du Ciel et d'une puissance plus réelle que celle d'Orphée, créerait des générations d'hommes et changerait les déserts en cités! Elle n'a point cessé la puissance de cette religion qui, par les mains de saint Benoît, *ce patriarche de la vie religieuse en Occident* (*a*), répandit sur l'Europe des trésors de civilisation, qui éleva la science et l'art à une telle hauteur que l'homme reconquit, par la plénitude de sa vertu, une partie de cette divine royauté sur la nature, qu'il avait abdiquée par le péché (*b*). Toutes les cérémonies de la religion, toutes les vertus requises dans ses ministres, toutes les fonctions auxquelles ils se dévouent, toutes les institutions de l'Eglise, se proposent pour but immédiat de former un peuple de bienheureux pour le ciel, mais elles influent puissamment sur la civilisation des hommes sur la terre : ce n'est pas sans raison que ces travaux sacrés sont si souvent retracés sous l'image de la culture d'un champ, d'une vigne : *Ite et vos in vineam meam. — Locavit agricolis. — Vis? imus*, etc. La main d'un pasteur zélé peut semer d'oasis fleuries les sables et les rochers du désert.

Dès l'abord, le pasteur digne de ce nom aplanira les voix pour relever le moral, en introduisant la décence extérieure dans les vêtements, les actions et les manières. Sa charité, leçon et modèle de ses ouailles, leur inspirera une politesse moins exquise que celle des brillantes cités, mais plus franche : car la politesse est-elle autre chose que la délicatesse de la charité? Sa voix leur retracera l'histoire de la religion, et en même temps l'histoire du monde; elle leur révèlera les plus sublimes mystères, et les hommes les plus ignorants acquerront les notions élémentaires et fondamentales de la métaphysique sur la *nature* et la *personne*, sur l'*âme*, sur l'*éternité*, sur *Dieu* et ses infinies perfections; sa parole leur enseignera les divins préceptes et leur fera reconnaître cette loi naturelle que le doigt de la conscience a gravée dans leurs cœurs. Réunis au jour du Seigneur, autour de l'autel, ils se feront un devoir d'y paraître avec un certain décorum dans l'habillement, une certaine dignité dans le maintien. Le pasteur établit-il une pieuse congrégation, ils iront s'y fortifier de l'esprit de foi et de charité; l'éclat des saintes cérémonies élèvera leur pensée, épurera leur cœur, et leur inspirera peut-être par degrés la résolution d'ériger au Dieu du ciel un temple moins indigne de sa majesté : l'acanthe corinthien fleurira, le marbre animé resplendira sur ces sauvages rochers. Les voûtes du temple entendront bientôt les voix que le pasteur lui-même aura formées au chant, et les accords de l'orgue grave et pieux; pour voir au pied de l'autel des ministres plus habiles, sa bonté paternelle s'abaissera aux fatigues d'une humble école. Il bénira

(*a*) Balmès, *Protestantisme et catholicisme*, t. III.
(*b*) Maret, *Essai sur le panthéisme*, p. 371.

la cabane, et sa bénédiction y fera luire un rayon de bonheur; sa mère bénira les mariages et en attestera le lien indissoluble; accompagnant et soulageant l'homme sur tout le chemin de la vie, il le prendra au berceau pour le consacrer au Seigneur par le baptême, il aidera à son éducation, adoucira et règlera ses différends, le visitera dans ses maladies et ne le quittera point sans l'avoir consolé, bénira sa tombe et la rendra sacrée. Un prélat zélé vient-il visiter cette partie de son diocèse, on alliera, pour ce jour de fête sainte, les plaisirs de la civilisation aux simples agréments des champs. Une calamité publique de la chrétienté réclame-t-elle le secours de leur prière, leur cœur battra du sentiment d'une fraternité universelle; que la solennité d'un jubilé vienne ranimer leur piété, leur religieuse procession ira saluer peut-être la ville-reine du monde catholique, en traversera les splendeurs et les magnificences, et, s'arrêtant aux portes du Vatican, inclinera ses bannières sous la bénédiction du pontife suprême, qu'ils recevront avec des représentants des plus lointaines nations, avec des princes et des monarques. Ces jubilés, nous le savons, ces pèlerinages, cette douce et réelle fraternité des nations dans un centre d'unité ne viennent plus aujourd'hui nous rappeler les mœurs généreuses et cordiales de nos pères : leur idée seule aigrit la bile de certains hommes, mais jusqu'à ce que *des hommes nouveaux* aient réalisé des théories meilleures, nous nous permettrons de glorifier ces souvenirs, d'en bénir les effets, d'en admirer la sagesse, d'en souhaiter le retour, afin que l'Eglise poursuive la grande œuvre de la civilisation en dépit de la scission luthérienne et des tracasseries philosophiques (XCIX).

Voilà une légère esquisse des travaux que le clergé doit recommencer tous les jours dans l'intérêt de la civilisation et du bonheur même temporel des hommes. Ses ennemis déclameront à leur aise contre son influence; jamais ils ne parviendront à l'anéantir, parce qu'ils n'auront jamais le courage d'endurer autant de fatigues et de souffrances : il faut pour cela un cœur inspiré par une charité céleste, et non par une fureur de sectaire, par l'avidité du grain ou par l'amour de la gloire (*a*). Au clergé catholique les dangers, les privations, les souffrances d'une mission au fond des Indes, la vie humble et retirée d'un presbytère de campagne (*b*). « L'étude de l'histoire de l'Eglise dans ses rapports avec la civilisation, dit Balmès (*c*), cette étude si longtemps interrompue, devrait être approfondie par de vastes travaux, analogues à ceux qui ont répandu la lumière sur le dogme et la controverse. » Il faudrait s'appliquer à cet examen de détails qui peut seul élever à des vues d'ensemble; pour expliquer notre pensée, nous dirons un mot de l'influence de la prière catholique sur la civilisation.

(*a*) Nous citerons à ce sujet un fait entre mille, arrivé à la suite du tremblement de terre qui eut lieu le 8 février 1843, dans une des Antilles, et raconté en ces termes par le *Journal des Deux-Siciles*, du 31 mars : « Parlons du zèle des sœurs de Saint-Vincent-de-Paul... de la noble ardeur de M. le curé Angelin... qui, sans garder rancune des tracasseries de l'administration précédente, offrit le vaste établissement de Thillac pour y recueillir les hommes blessés... Le même soir, il devait y avoir sur la rade *un bal* donné par des officiers anglais et espagnols, *au profit des malheureux.* » L'auteur remarque fort bien que si le pauvre ne doit pas être oublié dans les réjouissances du riche, l'humanité a cependant ses devoirs de *haute convenance.*

(*b*) On peut consulter les nouvelles Lettres de Cobbett sur la stérilité des missions anglicanes, quoique l'Angleterre leur donne des allocations de quelques millions de livres sterlings pour subvenir aux frais du culte.

(*c*) T. I, p. 203.

XCVIII* (a)

Sur la prière catholique.

Plusieurs de nos lecteurs ont peut-être déclamé dans le temps contre l'*oisiveté des mystiques* et l'*inutilité de l'ascétisme*. La prière cependant est destinée, non-seulement à faire descendre du ciel les grâces dont l'homme a besoin dans le pélerinage de cette vie, mais encore à devenir un des plus puissants instruments de civilisation sociale. « Dès les temps anciens, on vit la civilisation naître sur le seuil des temples, à la voix des pontifes, sous l'inspiration des hymnes sacrées » (Cantu). Les noms d'Héliopolis et de Diospolis, d'Hermopolis et d'Apollinopolis, d'autres encore nous rappellent ces sanctuaires qui devinrent le centre de vastes cités; de nos jours encore, combien de bourgs et de villes s'honorent du nom des saints titulaires des églises autour desquelles les premières habitations se groupèrent. Au Nouveau-Monde, où la vraie religion réalisa ces merveilles que la mythologie attribue à Orphée, les réductions s'élevaient honorées d'un nom saint, au chant des cantiques entonnés par celui que les sauvages appelaient si bien le *Père de la prière*, et qui réellement réunissait soir et matin l'association naissante pour prier au pied de la Croix (b).

Une objection est déjà née sans doute dans l'esprit du lecteur à cause de la généralité même de cette considération : si toutes les religions produisent ces effets, que prouvent-ils en faveur de la prière catholique ? Mais rappelons-nous que tout être négatif, le néant pur excepté, renferme nécessairement un élément positif, et, par suite, que toute religion fausse renferme quelque élément de vérité ; nous en conclurons aussitôt que la civilisation païenne ayant gardé, quoiqu'avec des altérations (de plus en plus grandes) les dogmes des anciens patriarches, ou seulement les idées naturelles sur la Divinité, que Tertullien appelle les *témoignages d'un esprit naturellement chrétien* (c), ces faits viendraient eux-mêmes à l'appui de notre doctrine, dès que nous aurions montré que la puissance civilisatrice des anciens hiérophantes avait sa source réelle, non pas dans de poétiques fictions, mais dans les vérités qui en constituaient le fond. L'assertion, on le voit, ne serait pas difficile à prouver; mais pourquoi nous y arrêter quand l'abondance des preuves nous invite à nous resserrer dans de plus étroites bornes, et à ne considérer que ce qui appartient en propre à la prière catholique ?

Envisagée dans sa notion la plus générale, la prière comprend toute élévation de l'esprit vers Dieu, inspirée par la Foi, animée par la Charité, aidée par les Sacrifices et les Sacrements (d), dirigée par l'autorité de l'Eglise, et ayant pour but direct d'obtenir un bonheur surnaturel et éternel par le moyen d'œuvres saintes. Parvenue dans le cœur du fidèle à l'éclat d'habitude, elle y forme l'*esprit d'oraison*.

L'impie ne prie pas; l'infidèle prie pour obtenir les biens auxquels la nature l'invite; il les demande pour lui-même et pour les siens avec une efficacité proportionnée à la persuasion qu'il a de l'existence d'un Dieu qui gouverne le monde, et de sa bonté à l'égard de ceux qui l'implorent. L'hétérodoxe prie par une réminiscence du catholicisme; se laisse-t-il emporter à la dérive de l'esprit hérétique, il rejette la prière catholique et s'en voit à son tour rejeté, en raison de ses protestations contre l'antique Foi. Sa prière donc, *en tant qu'hétérodoxe*, mène à la division des esprits, de même que la prière schismatique

(a) Cette note est un extrait d'une dissertation lue par l'auteur à l'Académie de la Religion Catholique, à Rome, en 1846.

(b) Cf. avec les *Lettres édifiantes*, les *Annales de la propagation de la foi*, les lettres et les ouvrages des missionnaires.

(c) Le comte de Maistre appelait la doctrine de Platon la *préface humaine de l'Evangile*.

(d) Cf. de Maistre, le Traité rejeté à la fin des *Soirées de Saint-Pétersbourg, sur les sacrifices*.

conduit à la division des cœurs. Et comme, en rompant avec l'unité catholique, l'hétérodoxe perd nécessairement la fermeté de la croyance et le lien de la charité, sa prière, s'il prie encore, manquera d'ardeur et d'assurance dans ses inspirations, d'étendue et d'amour dans ses affections.

Il y a donc une grande différence entre la prière du catholique et toute autre prière inspirée par l'infidélité ou par l'erreur. La vérité, la certitude et l'amour sont pour le catholique autant de principes d'activité; les cérémonies saintes et l'autorité régulatrice sont les principes d'unité; l'éternelle béatitude, à laquelle surtout sa prière aspire, est un principe de générosité, qui l'élève au-dessus des mesquins intérêts de la terre. Comme ces éléments, en tout ou en grande partie, font défaut à la prière des autres associations, elles doivent aussi être privées des heureux résultats qui naissent, pour la civilisation sociale, de cet esprit d'oraison, propre à l'Eglise catholique.

Pour bien comprendre cette influence, ne perdons jamais de vue deux conditions, nécessaires à tout ordre social : il ne suffit pas que le moyen choisi soit, par lui-même, excellent pour atteindre le but, il doit aussi être *humain*, tel que la volonté de l'homme puisse s'en servir. A quoi bon que le remède prescrit par la faculté soit un merveilleux spécifique, si une répugnance invincible de ma *nature digestive* ou de ma bourse s'y refuse? *Les meilleures lois*, dit Bentham, *sont celles qui peuvent en quelque sorte se passer de surveillance, de sanction et d'exhortation, et qui s'observent, pour ainsi dire, d'elles-mêmes* (Cf. 732). Si la prière catholique est un moyen avantageux à la civilisation des peuples, nous ne devons pas seulement y découvrir de l'*efficacité*, mais aussi quelque *attrait*. Notre thèse se réduit donc à montrer que l'auteur et le consommateur de la Foi, voulant féconder, au moyen de l'ordre surnaturel, la perfection naturelle de l'homme, qui atteint sa plus haute puissance dans une société parfaitement civilisée, a donné à la société chrétienne, dans la prière qu'il lui enseigna, un moyen de civilisation doué de tels attraits que jamais l'usage ne s'en perdra, et d'une *efficacité* telle qu'il atteint parfaitement le but proposé.

Rousseau a dit que toutes les théories morales des sophistes, manquant de sentiment et de sanction efficace, laissent l'homme froid et apathique, tandis que le grand art du législateur, selon la pensée de J.-B. Say, doit être non pas de *vouloir que l'on fasse*, mais *de faire que l'on veuille*. Pour atteindre ce but, nous l'avons déjà dit, il faut, autant que possible, que l'acte prescrit procure quelque avantage facile et évident. Une telle disposition des choses fera que plus sera ardent dans l'individu le désir de l'avantage particulier qu'il espère, plus aussi il se portera avec ardeur à seconder les vues du législateur pour le bien commun, sans avoir besoin de commandement ni de sanction.

Si donc le divin législateur voulait élever la civilisation chrétienne au plus haut point de perfection, il ne pouvait rien faire de mieux que d'attacher tous les avantages que peuvent désirer les individus, à l'usage d'un moyen propre à avancer puissamment la civilisation générale. Or, l'espérance du chrétien est toute dans la prière : toutes les autres grâces vinssent-elles à lui manquer, celle-ci ne lui manquera jamais; vît-il affluer tous les autres biens, sans la prière il ne les garderait pas. *Fac quod potes, et pete quod non possis.* — *Vigilate et orate.* Telle est la doctrine catholique, bien différente de l'orgueil stoïcien qui n'attend que de lui-même la plus sublime vertu, et de l'extravagance épicurienne qui ne demande rien à un Dieu qui ne fait rien; de la tyrannie fataliste qui brise le courage de l'homme sous un joug de fer, et de la présomption luthérienne qui, désespérant de ses œuvres, se retranche dans une foi morte pour y trouver la vie et le bonheur : en un mot, de tous les systèmes opposés à la liberté humaine ou à la grâce divine. Le catholique connaît la *nécessité* de la prière pour le salut éternel, et, sinon son absolue nécessité, au moins son *utilité* pour le bonheur temporel; il sera donc toujours excité à prier, soit que sa pensée s'élève au ciel, soit qu'elle se reporte sur les biens de la terre.

C'est là un premier caractère qui distingue le catholique de toutes les autres races d'homme : le catholique sent le besoin de prier toujours, parce que, convaincu de son impuissance, il espère tout de Dieu. Ce qui l'y encourage surtout, c'est l'aspect sous lequel

la foi lui montre ce Dieu vers qui se porte son amour. Un écrivain catholique aux fécondes pensées, le comte de Maistre, a déjà remarqué que la religion catholique est la seule qui ose dire à Dieu : *mon père ;* tel est réellement le caractère de la prière catholique, retracé dès les premiers mots de la plus parfaite oraison que les hommes aient redite, le *Notre Père :* développé plus tard par l'Apôtre, qui nous rappelle que Dieu a répandu sur nous l'esprit de son Fils, qui crie en notre cœur *Abba,* Pater! (Rom. VIII, 15.). Et Dieu n'est pas seulement notre père; il se donne encore à nous comme un ami, comme un frère; l'amour spirituel et la confiance intime de l'âme vont même si loin, qu'enhardie par les anciens cantiques et la révélation nouvelle, elle ose appeler Dieu son époux : *soror mea sponsa. — Ad cœnam nuptiarum Agni vocati sunt.* Quelle autre religion nous offre avec la divinité des rapports si intimes et si réels, si constants et si universels? Serait-ce le commerce des divinités païennes avec les héros fabuleux? Mais c'étaient des relations individuelles, et le nombre fut petit de ceux qu'aima le maître des dieux : *pauci quos æquus amavit Jupiter.* Serait-ce l'unité panthéistique entre l'homme et Dieu? Mais cette unité anéantit la prière, attendu que ce Dieu aurait le ridicule de se prier lui-même. Laissons là ces fables, et constatons que l'on cherche en vain chez les infidèles un sentiment d'amitié, de tendresse pour Dieu : ce sentiment est le fruit de cet *Esprit de grâce et de prière* promis jadis aux habitants de Jérusalem pour les initier à la merveilleuse conversation des enfants de Dieu : entretien si nouveau et si incompréhensible à la nature, que l'âme catholique a créé, pour exprimer les saintes délices, ce terme d'onction de la prière : *Effundam super habitatores Jerusalem spiritum gratiæ et precum.* Zach. XII. — *Dedit potestatem filios Dei fieri.* Job. I. — *Unctio ejus docet nos.* Un esprit exercé retrouve bientôt l'empreinte de ce sentiment intérieur dans les ouvrages écrits de la main des hommes : l'*onction* découle d'un cœur profondément catholique; jamais l'éclat de la diction, ni le raffinement des idées, ni la douceur des sentiments ne peuvent racheter le défaut et l'absence de l'*esprit d'oraison.*

Par conséquent, la foi, le sentiment, la nécessité, ou, en d'autres termes, l'intelligence, la volonté, le sens moral et matériel : tout invite le chrétien à prier ce Dieu qui est un maître plein de prévoyance, un père plein de bonté. A ces motifs viennent se joindre les préceptes de Dieu et de l'Eglise, les exemples privés et publics, les invitations réitérées des cérémonies qui frappent les regards, de l'airain bénit et des orgues mélodieuses dont la voix pénètre jusqu'au cœur, l'application variée des rites saints aux phases les plus marquantes de la carrière mortelle, à la naissance et à la jeunesse, au choix d'un état, à la maladie et à la mort. Ainsi, la prière du catholique n'est pas seulement naturelle et spontanée, elle devient encore continuelle, conformément à la divine parole : il faut prier toujours et ne point cesser. *Oportet semper orare et non deficere* (Luc, XVIII, 1). Plus cette *continuelle* élévation de l'esprit à Dieu est propre au catholicisme, plus elle ajoute de force aux considérations que nous ferons bientôt sur l'efficacité civilisatrice de la prière. Quelle puissance doit acquérir un moyen si efficace de sa nature, quand l'action n'en est jamais interrompue! D'autant que cette *continuité* n'est pas un effort d'imagination ou de volonté, mais une naturelle conséquence de la foi qui nous montre partout un Dieu présent et agissant dans les créatures, et de la charité qui retrouve partout en Dieu un ami et un père. De ces deux sources fécondes émanent pour la prière catholique une telle douceur d'affections, et, dans les transports de l'âme pieuse, une telle tendresse d'expressions, et d'images, que la nature ne les comprend pas, que l'incrédulité les tourne en dérision. Dérision qui retombe sur l'impie en montrant mieux que nous ne pourrions le faire, combien la prière catholique diffère de toute autre prière, sous le rapport de l'attrait qui l'accompagne. Le catholique doit être un *homme d'oraison,* comme l'église est *une maison de prière : Domus orationis vocabitur.* Hors des villes catholiques on voit la foule se porter à la bourse et au théâtre, aux cafés et aux redoutes, aux tribunes parlementaires et judiciaires, trop étroites pour lui donner entrée; mais le temple demeure désert, excepté aux jours et aux heures solennelles! Le catholique prie toujours et a

même changé la prière en un état, une profession spéciale : il y a des communautés entières consacrées à la prière. L'impiété, l'hétérodoxie leur jettent leurs fades ou amers sarcasmes : c'est pour elles un honneur qui fait ressortir le caractère unique de leur prière, et le mérite de leur assiduité à l'oraison.

Ces réflexions montrent assez que si la prière est un moyen civilisateur, le catholique aidera sans relâche au progrès de la civilisation civile, en ne s'occupant que des intérêts qui lui tiennent le plus au cœur. Quand il demande à Dieu le royaume de sa justice et de sa gloire, la paix pour lui-même et la vie pour les siens, du secours dans ses besoins et une trêve à ses maux, une sauvegarde contre le péril ou du soulagement dans ses maladies, il travaille au grand édifice de la perfection sociale, à la disposition des éléments du plan sur lequel la Providence veut voir se développer la société humaine.

Mais la prière catholique est-elle réellement un moyen de civilisation, un moyen plus efficace que la prière qui peut être inspirée à l'infidèle par la piété naturelle, à l'hétérodoxe et au schismatique par des réminiscences chrétiennes? Oui, parce que les propriétés qu'elle porte avec elle, préparent dans l'individu un élément social; influence de la prière sur la civilisation individuelle, son influence sur la civilisation sociale : tels sont les deux points que nous allons développer successivement.

S'il y a une mission difficile dans le monde politique, c'est ce long travail préliminaire qui prépare les individus, comme autrefois les pierres du temple de Salomon, à prendre leur place dans l'ordre social sans effort et sans choc. Les causes de cette difficulté sont nombreuses : d'un côté, la perfection individuelle dépend, en grande partie, de la vigilance sociale, et celle-ci est en raison de la perfection de la société : dans une société imparfaite la vigilance sera trop faible, ou bien, comme dans beaucoup de sociétés anciennes, et modernes, elle sera excessive et tyrannique. D'autre part, il est difficile pour une société composée d'individus imparfaits, de s'élever à la perfection; et les publicistes sont d'accord qu'une législation parfaite ne va guère à un peuple grossier.

La nature, guidée par l'infinie sagesse, a pourvu à cette difficulté par la société de la famille, qui est son propre ouvrage, en laissant aux époux la liberté de se choisir mutuellement, en leur donnant le droit et le devoir de l'éducation des enfants. Le libre choix contribue à rendre heureux les deux membres primitifs de la famille; l'éducation prépare les enfants à la société domestique, à mesure qu'ils avancent en âge, et que la nature porte bientôt à s'y engager. Mais les formes de la société domestique conviennent-elles à l'association publique? S'il n'intervient quelque autre élément d'unité, il est facile de voir que chaque chef de famille inspirera des idées particulières, des intérêts particuliers, des vues particulières : pour les déraciner, il faudrait abolir la famille, ou du moins sa liberté et son bonheur.

Et puis, avec quels moyens la société pourrait-elle, sans tyrannie, dominer les idées, les intérêts et les vues de ses membres? De quelle autorité commanderait-elle aux cœurs et aux intelligences? La religion, nous l'avons vu, est seule capable de les préparer à une forte union, par l'empire de sa doctrine morale, appuyée de l'infaillible autorité de ses dogmes (a). Voyons-la commencer et remplir cette mission.

La première difficulté qu'on éprouve à préparer un peuple grossier au progrès social, est l'incapacité de son esprit pour le raisonnement, incapacité si notoire que les anciens sages lui fermèrent de désespoir les portes du temple, s'enveloppant des ombres du mystère avec quelques disciples choisis; et que les sophistes modernes, après avoir essayé de répandre leur philosophie parmi le peuple tout en lui enseignant à lire et à écrire, abandonnèrent de dépit les *gredins* (b) à l'Eglise, ou bien continuèrent leurs

(a) L'infâme publication de M. Michelet : *Du prêtre, de la femme*, etc., rend malgré elle hommage à l'influence de la religion sur l'individu et sur la famille, lorsqu'elle dit que l'intervention du prêtre élève une barrière entre le mari incrédule et sa femme et ses enfants. Voyez la *Revue des Deux-Mondes*, t. IX, p. 377 et suiv., févr. 1845.

(b) Epithète de Voltaire.

doléances sur la grossièreté du vulgaire et son peu d'estime pour la *déduction* et l'*analogie*, les livres au rabais et les écoles à la Lancastre. Et cependant on se contente d'apprendre au peuple les sciences et la politesse; et si on le voit habile dans les arts, expert dans les entreprises commerciales, etc., on le proclamera bienheureux, on le proclamera philosophe (*a*).

Mais que l'Eglise vienne inspirer au catholique la prière animée de la *foi*, quels ne seront pas aussitôt les résultats et les fruits? On sait que la source de l'esprit de prière, c'est la méditation : qui ne médite point, peut prier du bout des lèvres, mais non pas du fond du cœur : *Labiis me honorat, cor autem longe est.* De fait, pour le catholique, apprendre à prier et apprendre à méditer sont deux termes presque synonymes. Or, la *méditation* n'est-elle pas un exercice éminemment *philosophique?* Peser la vérité et la certitude des principes, en déduire rigoureusement toutes les conséquences, en discuter l'application pratique : telle est la *méditation* du catholique. L'Eglise nous invite à ce travail intérieur quand elle nous invite à la prière, et qu'elle offre à ses enfants des moyens où le savant et l'homme du peuple trouvent également un sujet de salutaires et de fécondes réflexions; tels que le chemin de la croix aux touchantes et sublimes oraisons, le rosaire aux mystères de joie, de douleur et de gloire, les élans pieux des Psaumes, les célestes aspirations de saint Anselme et de saint Bonaventure, de sainte Thérèse et de Bellarmin. Dans la variété des moyens, c'est pour tous le même enseignement : tous doivent méditer, parce que tous doivent prier. Qu'ils se laissent guider par un directeur plein d'expérience, ils éprouveront bientôt combien le *témoignage de la foi, en développant la parole divine, communique d'intelligence aux humbles : Declaratio sermonum tuorum illuminat, et intellectum dat parvulis.* Ps CXVIII. *Testimonium Domini fidele sapientiam præstans parvulis.* Ps. XVIII. Combien cet enseignement céleste de l'Eglise qui offre à tout homme un maître pour les choses de la vie, diffère de ce colportage anglican de *bibles* qui jette entre les mains un texte muet et difficile, en disant : Va, lis et devine. Mais pourquoi ne font-ils pas de même dans leurs universités? Pourquoi, au lieu de professeurs, ne font-ils pas monter en chaire des volumes ouverts, avec recommandation aux élèves de les *lire?*

L'Eglise donc, véritable institutrice des nations, en enseignant à prier, enseigne à méditer; et la méditation devient pour le peuple une école de philosophie, en perfectionnant la logique naturelle par une continuelle application aux plus sublimes vérités, facilitée par les enseignements de vive voix d'un directeur spirituel : mots qui, dans toute leur portée, désignent un précepteur de philosophie, de morale et de religion. Trouverait-on ailleurs une école de logique aussi bien proportionnée au peuple, s'appliquant si bien aux individus et si universellement fréquentée (*b*)?

Mais cette logique, ainsi perfectionnée par l'usage, est un instrument qui peut également servir au philosophe et au sophiste. Quelle est la différence de l'un à l'autre? C'est que le premier se trouve en possession de principes vrais, certains et constants, et d'un sincère amour de la vérité qui féconde les principes par des déductions légitimes. Raisonner sans *principes solides* pour point d'appui, c'est tisser des toiles d'araignée; tirer les conséquences de principes vrais sans *amour sincère de la vérité*, c'est perdre son temps et sa peine et s'évanouir dans les spéculations. Si donc l'Eglise doit faire du fidèle un véritable philosophe, il faut que la prière lui offre, outre l'art du raisonnement, une vérité certaine et constante, avec un sincère amour de la vérité : ce sont deux autres effets que produit naturellement l'esprit d'oraison dans l'Eglise catholique.

Considérée d'abord par rapport à sa fin, la prière catholique aspire essentiellement au royaume de Dieu et au règne de la justice qui mène à Dieu lui-même : *Quærite primum*

(*a*) *Beatum dixerunt populum cui hæc sunt.*

(*b*) « Solo desde el Christianismo se encuentran, por decirio asi catedras de la mas sublime filosofia, abier as à todos, en todos lugares, para todas las clases del pueblo. » (Balmès, le *Catholicisme et le Protestantisme*, p. 222.)

regnum Dei et justitiam ejus. — Bien différent de l'idolâtre superstitieux et du juif charnel, le catholique sait qu'il ne peut point demander un bien qui se trouverait en opposition avec sa fin dernière : *Non petitur in nomine Salvatoris quod petitur contra rationem salutis* (s. Aug.). Son regard, au commencement de la prière, s'élève vers son Père qui est aux cieux, et lui demande que son règne arrive, règne de *bonheur* dans le ciel, règne d'*ordre* sur la terre. A cette demande se rattachent les plus sublimes idées de la métaphysique et de la morale naturelle. Celui à qui il s'adresse, est le créateur, le conservateur, le modérateur universel, et ce sont ces divins attibuts qui l'engagent à l'invoquer. Le motif de sa prière est la lutte continuelle du bien contre le mal, au moral comme au physique, lutte qui lui rappelle sans cesse la chute du premier homme, source première de nos fautes et de nos souffrances, l'insuffisance de nos propres forces, la miséricordieuse intervention du Rédempteur, la grâce fortifiante achetée au prix du sang d'un Dieu, la nécessité de la coopération humaine, enfin cette récompense suprême qui, en couronnant ses triomphes, justifiera pleinement les voies de la Providence. Existence et justice rémunératrice du Dieu créateur, immortalité et liberté de l'âme, le péché et la punition de l'homme, sa rédemption, sa faiblesse et son élévation par la grâce : ne sont-ce pas là aussi les principaux dogmes de la théodicée et de la morale catholiques?

Ces sublimes doctrines ne sont pas pour le fidèle qui prie des opinions confuses et incertaines : l'autorité qui les enseigne, est si puissante qu'elle exclut tout doute ; la manière dont ces vérités sont présentées à l'esprit, emporte une souveraine réalité et une singulière précision ; et comme son intelligence serait coupable d'admettre le moindre doute, ce serait de même une faute d'introduire dans la doctrine le moindre changement.

Je le sais, certains esprits philosophiques *indépendants*, peu satisfaits de la docilité catholique, nous objecteront que le catholique ne peut pas devenir philosophe, précisément parce qu'il admet tout cela en vertu de l'autorité, au lieu de ne se fier qu'à sa raison. Ne pouvant, sans sortir de notre sujet, montrer que la croyance, même des simples fidèles, est souverainement raisonnable à cause de l'autorité sur laquelle ils s'appuient et de l'évidence naturelle de la plupart des vérités qu'ils embrassent, nous nous contenterons de faire observer que l'objection ne détruit pas notre assertion. Nous ne prétendons pas que tout fidèle qui prie, devienne un subtil métaphysicien, mais nous disons que la prière communique le véritable esprit philosophique-social dont le vulgaire est capable. Or cet esprit n'exige pas que l'on remonte en tout et toujours aux causes premières par la voie de l'évidence naturelle, laquelle même n'est guère d'usage dans la vie sociale, et dont l'abus est le grand fléau de la société. L'esprit philosophique que requiert surtout le progrès de la civilisation, c'est cette sagesse pleine de réflexion et de raison qui, se fondant principalement sur l'ordre réel des choses, déduit avec rectitude et certitude les conséquences pratiques ; à laquelle le bon sens donne par excellence le nom de *philosophie*, et qui, sans attacher une importance excessive aux nouveautés terminologiques, aux *phénoména* et aux *noumena*, se contente de chercher le vrai bonheur et le moyen d'y parvenir. Si à cet esprit philosophique l'Eglise communique, au moyen de la prière, l'habitude d'un sage raisonnement, et, pour la matière du raisonnement, des vérités indubitables, il ne manquera plus au fidèle qu'un sincère amour de la vérité.

Or, n'est-ce point là un des principaux effets, ou même le principal résultat de la prière catholique dans l'ordre de la vie présente? L'esprit de l'homme cherche naturellement la vérité : *Quid enim fortius desiderat anima quam veritatem?* (S. Aug.) Mais quand la vérité demande le sacrifice du plaisir, l'homme se refuse souvent à l'embrasser sans réserve ; le sentiment que fait naître cet attrait, obscurcit l'intelligence et l'amène, malgré la solidité des principes, à méconnaître les conséquences, à les dénaturer, à en douter. Si donc la prière catholique est essentiellement *régulatrice de la volonté*, elle ranimera l'amour de la vérité et rétablira la rectitude du jugement.

Mais quel est le catholique qui ignore que l'*empire sur les sentiments du cœur*, est le principe nécessaire et la conséquence naturelle de l'oraison? En quelle autre chose fait-on

consister la préparation éloignée à la prière, que dans ce calme de l'esprit affranchi des inquiétudes du siècle, des violentes passions, de la distraction des affaires? N'est-ce pas *pour être capable de prier*, que l'Apôtre conseille au fidèle de renoncer pour toujours, ou du moins pour un certain temps, à l'avantage des droits les plus naturels, aux liens des plus légitimes affections : *Ad tempus, ut vacetis orationi... qui sine uxore est, cogitat quomodo placeat Deo.* (I ad Cor.) Et n'est-ce point une espèce d'axiome qu'un « cœur agité est incapable de méditer? »

Que si la tyrannie des passions détruit cette paix de l'âme, le chrétien qui veut prier, ne s'attache-t-il pas d'abord à triompher de ces ennemis intérieurs et à calmer la tempête? L'infidèle prie, quoique agité par ses passions, mais c'est pour en obtenir la satisfaction; le stoïcien se raidit contre ses affections, mais il ne prie pas; l'impie voit son cœur en proie à la souffrance, mais ni ses espérances ni sa prière ne s'élèvent point au ciel. Le catholique prie avec un accroissement de ferveur quand il sent s'accroître la révolte et la guerre des passions; il prie pour résister et il résiste en priant : *Ne nos inducas in tentationem. — Faciet etiam cum tentatione proventum ut possitis sustinere.* Et qui n'a senti mille fois dans son âme agitée le calme succéder à l'orage, après avoir jeté le cri de détresse : Seigneur, sauvez-nous, nous périssons; *Domine, salva nos, perimus... Imperavit vento et mari, et facta est tranquillitas magna.* Si le seul délai employé à la récitation des lettres de l'alphabet, parut à un philosophe païen un excellent remède contre la colère, que dirons-nous du moyen qu'offre au fidèle la prière du philosophe chrétien, qui non-seulement réprime la fougue de la colère, mais qui l'adoucit par les sentiments qu'elle excite, et l'éteint par les réflexions qu'elle inspire?

Nous ne parlons pas des grâces surnaturelles qui sont le prix de cette prière : elles inondent de leurs lumières l'esprit qui médite, elle l'attachent à la vérité par des liens indissolubles, elles lui donnent le courage de triomphes aussi doux que généreux. Faut-il s'étonner qu'avec un enseignement si conforme à la nature et si richement fécondé par la grâce, tant d'âmes pieuses, quoique non initiées aux sciences humaines, pénétrent si avant dans les secrets du Ciel? que l'attachement du catholique à la vérité soit si grand qu'il la voudrait sceller de sa vie? que son cœur jouisse d'une telle sérénité, d'une si grande modération, d'une si exquise délicatesse que, même sous la rude écorce du pâtre et du montagnard, on retrouve tout ce qu'offrent de vérité et de beauté la décence et la politesse des cités? non point cette politesse de convention qui se contente de montrer comment on doit tenir le verre ou porter le chapeau, quel maintien le corps doit prendre pour faire d'élégantes courbettes, de quelle façon il faut tourner un compliment; nous ne méprisons pas *ce savoir-faire*; mais nous croyons encore plus dignes cette délicatesse et cette décence qui résultent d'une vie pure de tout excès, qui naissent spontanées et sincères d'un cœur réglé et paisible.

Si nous voulions trouver dans les *faits* la confirmation de la *théorie*, nous n'aurions qu'à demander quelle est aujourd'hui l'école, l'enseignement de vie intérieure le plus accrédité et le plus suivi? *Les exercices spirituels*, répondriez-vous. Ce puissant moyen prescrit par les règlements de tant de prélats, d'instituteurs, de directeurs et de missionnaires, soit pour se préparer aux saints ordres ou pour réparer une vie de scandale et embrasser la vertu chrétienne, soit pour raviver la ferveur des associations pieuses ou pour convertir des cités entières; ce puissant moyen paraît être généralement regardé dans la chrétienté comme le plus propre de tous pour amener l'homme à coopérer à la grâce, à l'introduire, à l'avancer, à le perfectionner dans cette voie spirituelle de la *vie intérieure*, d'où doivent émaner la direction et la vigueur de l'action extérieure. Or, que sont les exercices spirituels, sinon un cours de philosophie morale et chrétienne mise à la portée de tous les hommes (*a*)? Le peuple catholique s'y porte en foule, il comprend,

(*a*) Saint Ignace, auteur des *Exercices*, « vit le premier qu'on pouvait faire des vérités de la religion ce que les savants et les philosophes avaient fait des vérités de la physique et de la morale : il imagina de rassembler ces vérités dans leurs principes les plus évidents, de les lier

il réfléchit et il pratique, comme les faits le montrent tous les jours. Et quel est le mode d'enseignement mis en usage dans ces saintes retraites? On apprend, en premier lieu, l'art logique de la méditation, dont on donne d'abord les préceptes, dont on présente ensuite la pratique dans la méditation même; les *points* de méditation sont un résumé court, mais solide et fécond de la morale naturelle et chrétienne présentée sous des vues d'ensemble. Prenant pour point de départ le principe commun à toutes les sciences pratiques, que l'*action doit être réglée par l'intention, comme le moyen par la fin,* on explique aux peuples le devoir qui les oblige à la soumission au Créateur, les suites qu'a entraînées et qu'entraîne encore la désobéissance des hommes, la nécessité de l'intervention de la divinité pour les instruire par l'exemple, leur révéler ses volontés et les fortifier par la grâce. Comme nous parlons des catholiques qui ont vu nombre de prodiges opérés par les Exercices et les Missions, nous n'avons pas besoin de dire comment ces vérités fondamentales de la science chrétienne deviennent accessibles à l'esprit du peuple, comment elles touchent son cœur et réforment sa conduite. Nous rappellerons seulement, ce qui a rapport à notre sujet, que cette école où la raison pratique et les mœurs du fidèle se perfectionnent si souvent, parce que son intelligence s'y pénètre des plus sublimes vérités, et sa volonté des plus saintes affections, est encore aujourd'hui la grande école de tous ceux qui veulent acquérir l'esprit d'oraison, qu'ils soient philosophes ou hommes du monde.

Voilà une idée de l'efficacité morale de la prière catholique : aucun autre culte ne nous offre les dogmes aussi certains, une aussi sublime élévation de pensées, une ardeur aussi constante, une justesse de raisonnement si précise, une si égale sérénité d'âme, une si grande universalité d'enseignement. Que si l'infidèle, le mahométan et le juif prient sans s'élever au-dessus des intérêts de la terre; si l'hétérodoxe, quand il veut parler la langue catholique, ne trouve plus ni maître qui la lui enseigne, ni certitude qui la lui garantisse, et finit par se rire de la piété, parce qu'il ne la comprend plus; ne faut-il pas reconnaître enfin que la prière catholique est le grand, et même l'unique moyen de moralisation individuelle et sociale, moyen aussi riche en heureux résultats que l'habitude en devient douce et facile au cœur?

Non, les jours de fête et de prière ne sont pas un temps inutile aux intérêts de l'humanité; qu'ils l'entendent, qu'ils le comprennent enfin, ces économistes à l'esprit méticuleux, au cœur étroit, qui déplorent la perte du jour de repos de chaque semaine, accordé à l'ouvrier par la providence du Père commun des hommes. Le jour de la prière est un jour destiné à donner au peuple l'habitude du raisonnement, l'intelligence des vrais principes de la vie et de leurs conséquences morales, à régler enfin et à polir ses mœurs (*a*). Et comme aucune religion humaine ne recommande autant le devoir de

dans leurs conséquences les plus prochaines, de les faire sortir l'une de l'autre, d'appuyer l'une par l'autre, de donner à chacune sa place naturelle, sa correspondance nécessaire, sa juste étendue, d'en former un tableau général par la convenance des traits particuliers, d'établir l'unité de l'ensemble sur le rapport des parties, de faire ainsi un système de méditation, un cours de religion, comme on avait fait un système de physique ou un cours de théologie, et par là réduire presque en art la sanctification de l'homme » (Cerutti, *Apologie des Jésuites*, 2e édition, Soleure, Schœrer, 1763). Il faut lire en entier dans cet ouvrage, chef-d'œuvre de raisonnement et de style, le chapitre XVIII sur les *Retraites* avec le chapitre suivant sur les *Missions nationales;* on y trouve développée la solution de ces vieilles objections, cent fois ressassées, sur *l'extase réduite en système,* comme disait en 1844 M. Michelet, ou sur l'*art d'avoir des visions et des extases, réduit en méthode,* comme disait il y a un siècle, le premier compte rendu au parlement de Rennes. (Cf. le *Compte rendu au public des comptes rendus aux parlements.*) N. E.

(*a*) Ces remarques faites en 1846, reçoivent une grande et solennelle confirmation de l'association établie en France pour l'observation des fêtes. Cette sainte pratique se remet en vigueur dans tout ce vaste empire, au nom de la religion et sous les auspices des évêques. L'association

consacrer à Dieu les jours de fête, il n'est pas non plus de religion qui soit aussi certaine de voir pratiquer cette salutaire vertu de la prière. Le catholique qui prie, et qui, en priant, apprend à raisonner d'après des principes sûrs, avec un sincère amour de la vérité, sous la direction d'une autorité pleine de sagesse, d'expérience et de zèle, peut donc voir naître ces fruits brillants de civilisation, qui ne viennent point à maturité sous les brumes épaisses du nord protestant.

Voyons maintenant quelle est, au point de vue de la perfection sociale, la puissance de la prière qui doit féconder les germes précieux déposés dans l'esprit de chaque membre de la société chrétienne. Si nous pouvons montrer qu'en élevant les intelligences à la fin la plus noble qu'une société se puisse proposer, la prière catholique les unit par les liens les plus puissants, et établit entre elles la plus parfaite harmonie, nous aurons prouvé qu'elle a la gloire d'être l'instrument le plus efficace de la civilisation. Mais d'abord, il faut déterminer le sens de ces mots : *civilisation* ou *perfection sociale*. La société humaine est la réunion des hommes, c'est-à-dire d'êtres doués d'intelligence, de volonté et d'organes pour atteindre une fin, un bien commun ; sa perfection consistera donc dans une parfaite *union d'hommes* parfaits pour une *fin* parfaite, à laquelle les fera parvenir la perfection de leurs actions *intellectuelles, morales et matérielles*. Les éléments doivent offrir les uns par rapport aux autres une proportion si harmonique, que l'action sociale y trouve la plus grande *efficacité* pour atteindre sa fin : car l'association est le moyen par lequel la Providence veut, sur la terre, aider l'individu à obtenir le bonheur infini auquel elle le destine dans le ciel, et la perfection du moyen consiste à être réellement moyen, c'est-à-dire propre à la fin ou *efficace*. Aussi l'un de ces éléments acquiert-il dans la société des proportions démesurées par rapport aux autres, de manière à entraver l'action sociale (si, par exemple, on voulait imposer un chef-d'œuvre théorique de législation à une société imparfaite, ou si un petit nombre d'administrateurs voulaient gouverner une immense multitude) ; ce défaut d'harmonie rendrait défectueux, dans la pratique, ce qui ferait la perfection de chaque élément isolé ; tout comme la tête de l'Hercule Farnèse déparerait le buste de l'Apollon du Belvédère, ou comme les ressorts du plus exact chronomètre n'iraient point à l'horloge du Capitole.

But parfait et union parfaitement harmonique d'individus parfaits, telle est donc l'idée de la perfection sociale que nous appelons civilisation. Pour prouver que la prière est le moyen le plus efficace pour réaliser cet ensemble harmonique dans la société, il nous faut d'abord développer analytiquement les idées contenues dans chacun de ces quatre éléments de la civilisation : *but, union, harmonie, individus*.

D'abord, en quoi consiste la perfection de la *fin* sociale ? Si la société n'a d'autre principe d'opération que l'action individuelle, et si ses membres doivent subordonner toutes leurs actions à leur bonheur suprême, il est évident, ce semble, que la perfection du *but* dans la société consiste en ce que l'action sociale soit elle-même subordonnée à cette fin dernière. Mais celle-ci pouvant, elle-même, être considérée sous un rapport purement naturel, ou bien telle qu'elle a été anoblie par la révélation, dans l'ordre de la grâce, la société la plus parfaite sera celle qui s'élève à ce dernier degré en se proposant pour but le bonheur éternel.

Or, qui ne voit quelle efficacité doit avoir la prière pour perfectionner la fin de la société, sous le rapport de l'honnêteté naturelle, ou sous celui de la charité surnaturelle ? La chose est si évidente que nous n'osons pas nous arrêter beaucoup à la développer ; d'autant plus que nous avons déjà fait ressortir la perfection que la prière produit dans

n'a pas seulement en vue, au rapport du comité de Valenciennes parlant devant Mgr l'évêque Regnier, l'amélioration des mœurs et de la société ; elle prend aussi en considération les intérêts matériels, et plusieurs industriels ont déclaré qu'après le repos du dimanche, le travail de la semaine ne leur rapportait pas moins que si les ouvriers retournaient aux dégoûtantes et tumultueuses orgies du lundi. (V. l'*Univers* du 6 septembre 1854).

l'individu, en contenant la fougue des passions et en dirigeant la pensée de l'homme vers le bonheur suprême. Il est impossible qu'une société dont les membres modèrent leurs affections et se proposent dans leurs intentions un objet surnaturel, ne voie régner, dans toute son action, l'ordre le plus parfait, et par suite, la prière catholique produira dans des individus parfaits la tendance sociale vers une fin parfaite. Passons aux deux autres élément, où son influence pourrait paraître d'abord moins immédiate et moins évidente. Le deuxième élément de civilisation est l'*union parfaite* des individus associés, et cette perfection suppose plusieurs conditions très-difficiles à réunir dans la société civile : elle augmente en raison du *nombre* des membres de la société, et de la *force* des liens qui les unissent. Deux conditions qui se trouvent, en quelque sorte, en lutte entre elles : il est difficile qu'une multitude considérable d'hommes reste intimement unie, ou que des hommes peu nombreux, mais bien unis, voient croître leur nombre, sans voir se relâcher le lien d'union.

L'union, devant allier des *esprits* différents entre eux et des *volontés* libres, dépend en grande partie de l'intelligence uniforme du but, de la soumission des volontés libres à l'ordre établi par l'autorité, et de l'amour réciproque qui unit civilement les membres de la société. La prière du catholique renferme éminemment ces quatre principes d'union parfaite. Comme *catholique,* elle embrasse, sous des formes variées, la plus grande universalité de temps et de lieu : si son mérite dépend de la communion avec *tous* les fidèles, comme l'enseigne le Symbole des Apôtres dans l'article de la *communion des saints;* si par conséquent, on ne peut se mettre en communication de prière qu'avec les *seuls* fidèles, suivant la loi constante de l'Eglise, l'oraison catholique sera essentiellement une prière *sociale,* et à elle *seule* appartiendra ce privilége. Que le schismatique et l'hérétique prient tant qu'ils voudront, si leur prière est hétérodoxe ou schismatique, elle sera un fruit et un germe de division ; le mahométan, le juif prient aussi, mais c'est le cimeterre à la main, ou la haine au cœur; les idolâtres prient, mais ils invoquent pour eux seuls la divinité du foyer, de la famille ou de la nation : quand même ils voudraient acquitter, par la prière, la dette de l'amour universel des hommes, ils prieraient tout au plus avec une certaine union plus négative que positive, consistant plutôt à ne point souhaiter de mal qu'à concourir directement au bonheur commun. Le catholique peut seul étendre *positivement* sa prière à *toutes* les nations, parce que seul il se trouve en possession de la doctrine *positive,* qui doit étendre parmi toutes les nations l'empire de la foi. Sans cette doctrine *positive,* en vain prétendrait-on établir parmi les hommes une parfaite association humaine : l'homme n'est-il pas un être doué de *raison?* l'association ne sera donc *humaine* qu'autant qu'elle unit les intelligences. Et quel sera le lien des intelligences, sinon une vérité qu'elles acceptent toutes également? Comment les esprits pourraient-ils, hors du domaine de la vérité, *habitare in unum?* Tandis que dans la vérité seule ils doivent trouver repos et bonheur. On nous répondra peut-être que pour fonder une société humaine, il suffit d'une vérité quelconque de l'ordre *pratique,* fût-ce seulement de l'ordre *matériel,* puisqu'une société de musique ou de commerce doit son existence au seul plaisir de la mélodie ou à l'avantage du gain. — Soit; mais est-ce là une société *parfaite d'hommes* et *d'hommes parfaits*, quand elle n'a pas en vue l'objet principal de la plus noble des facultés, le vrai absolu, ni l'intérêt le plus cher de la volonté, le bien éternel?

En vain donc, la tolérance philosophique d'il y a quelques années, rêvait d'établir parmi les hommes la société universelle, en remédiant à l'anarchie intellectuelle au moyen du *tolérantisme* doctrinal. Accordons-lui, pour un instant, le pouvoir de réaliser l'impossible, le pouvoir d'étouffer dans l'homme la lumière de l'intelligence et l'amour inné de la vérité; ce tyrannique obscurantisme aurait-il créé une société d'hommes?... Oui, de la même façon que des mystificateurs créeraient pour la duper et la soutirer, une société universelle *de commerce* en conseillant aux négociants le *désintéressement* parfait de leurs capitaux et une sublime abnégation pour tout gain. Toute société de commerce

est évidemment une société *particulière*, puisqu'elle exclut de son sein quiconque ne prend pas part aux *moyens* industriels et au *but* lucratif : ôtez aux associés ces éléments de *particularité*, ils rentreront dans la société *universelle*, mais sera-ce encore une société *commerciale ?*

La société *parfaite* sera donc celle qui réunit dans une doctrine positive les intelligences de tous les hommes ; et pour s'élever à cette perfection, la société doit viser et tendre à unir les esprits par une forte unité intellectuelle. Or, la religion catholique est la seule qui se propose un but si glorieux au moyen de la foi et de la charité ; et la prière catholique, langage propre à cette religion, est par conséquent le moyen le plus efficace d'association universelle, de même que le plus puissant *moyen* de nationalité est la langue nationale. Tout catholique qui prie, doit se rappeler naturellement la société avec laquelle il prie, la foi commune qui anime sa prière, la charité fraternelle qui lui prête sa force, le but universel où il aspire, c'est-à-dire *le règne de Dieu et sa justice*, qui mène à Dieu : *Quærite primum regnum Dei et justitiam ejus*. La prière porte donc sans cesse l'âme catholique à considérer la réunion de tous les hommes dans les bras miséricordieux du Père céleste comme le couronnement de la perfection sociale : *Pater noster... adveniat regnum tuum.*

Ces réflexions sur l'universalité de la prière catholique, s'appliquent du reste à toutes ses formes diverses, parce que toujours elle se fait au sein de la *communion* sociale. Etudiez ces formes variées, et voyez avec quelle efficacité elles tendent à la vaste unité de temps et de lieu, que veulent le nom et l'esprit du *catholicisme*. S'agit-il de la prière *privée*, nous retrouvons cet esprit universel dès le touchant et sublime exorde de la plus parfaite des oraisons, *Notre père qui êtes aux cieux*, et dans toutes les prières que les générations précédentes ont transmises à notre âge, pour continuer la chaîne qui unit la terre au ciel. Le protestant, qui repousse ces formules traditionnelles, a raison de se renfermer avec ses formules privées dans l'isolement de son intelligence privée ; mais le catholique prie en union d'esprit avec toutes les nations de tous les âges, par les formules semblables d'une langue qu'il retrouve partout.

Si tel est l'esprit de la prière *particulière*, combien paraîtra *social* l'esprit de la prière *publique!* Considérons-en l'acte principal, le plus noble et le plus solennel de tous : le sacrifice. L'homme aurait-il jamais trouvé une idée aussi divinement sociale que celle du sacrifice catholique, où le *banquet* commun, emblème naturel de la plus intime amitié, offre à tous les humains un pain céleste, non-seulement spécifiquement semblable, mais individuellement identique à celui qui depuis dix-huit siècles est distribué aux fidèles sous le nom de *communion?* Cet aliment divin étant, en même temps, l'auguste victime du sacrifice universel, appelle la pensée catholique sur l'acte solennel sur lequel se portaient, depuis quarante siècles, la pensée, les vœux et les espérances des patriarches, et confond, dans la plus intime unité de personne, de lieu et de temps les pensées, les sentiments, le culte extérieur de tous les justes de tous les âges. Trouvera-t-on, imaginera-t-on dans aucune société, une unité plus réelle, plus vaste, plus intellectuelle, embrassant une aussi longue suite de siècles, une si grande étendue de pays?

Si nous nous rappelons ensuite les sublimes considérations du Docteur angélique sur l'économie divine des Sacrements, et la manière dont il montre que tout, dans l'Eglise, se rapporte à l'Eucharistie : la prédication pour instruire les fidèles, les autres Sacrements pour préparer à la communion sainte, la liturgie pour en développer la signification, la hiérarchie pour en sacrer et en former les ministres ; nous verrons que tous ces éléments doivent emprunter du Sacrifice son caractère d'*universalité*, comme les moyens reçoivent de la fin leur nature caractéristique ; et par conséquent, nous comprendrons comment la prière catholique, dont le sacrifice est l'acte le plus solennel, le plus pieux et le plus efficace, est le moyen le plus propre d'unir *tous* les peuples dans une réelle unité sociale. Aussi, l'Eglise catholique reproduit-elle, dans toutes ses cérémonies, cette empreinte d'*universalité*, comme elle en porte le nom. Sa hiérarchie aspire à dominer

spirituellement toutes les nations et tous les siècles. Ses cantiques, qui retentirent il y a quatre mille ans, aux bords de la mer rouge, sur la harpe du roi-prophète et sur les lèvres des vierges d'Israël, se répètent encore tous les jours sur les plages les plus lointaines qui voient naître ou mourir la lumière de l'astre du monde, et se redisent en un langage universel par toutes les voix catholiques. Suivez du regard la course rapide de ses missionnaires : ils s'indigneraient que l'audace humaine pût arborer ses glorieux pavillons sur un rivage où ne s'élevât la croix de Jésus de Nazareth étendant ses bras sur le sauvage prosterné dans la prière. Aux Sacrements de l'Eglise catholique se rattache l'idée d'une société universelle, en dehors de laquelle ils n'existent point; des rives les plus éloignées, elle voit ses enfants se rendre à ses solennités, et durant le long cours des siècles, ses pasteurs et ses ouailles viennent réaliser aux pieds du Pasteur universel la plus parfaite unité de toutes les nations connues, réunies pour prier au tombeau de leur premier père et de leur premier maître dans la foi.

Après avoir considéré la prière catholique par rapport à la suite des générations et à la *multitude* des associés qu'elle embrasse, voyons si sa *force unitive* est en raison de ces deux éléments du *temps* et du *nombre*. Son lien d'union est surtout *spirituel*, c'est-à-dire le plus puissant que puisse concevoir le génie de la politique. En effet, les trois grands obstacles à l'union sociale sont la difficulté de convaincre les esprits de la justice intrinsèque des lois, celle de détacher la volonté de l'amour de l'intérêt privé et excessif; enfin, celle de réconcilier les cœurs aigris par les offenses et les luttes journalières. Ce qui rend si difficile le renversement de ces obstacles, ce n'est pas tant le défaut des moyens de persuasion dans une société bien réglée, que la répugnance du vulgaire à y appliquer son intelligence.

Or, la prière catholique élève la pensée de l'homme au-dessus de la sphère étroite des combinaisons temporelles, de l'égoïsme et de la vengeance. Le catholique adresse sa prière à un Dieu, modérateur suprême, sous la main duquel l'iniquité même des hommes devient un instrument d'ineffable miséricorde, ou de justice toujours éclairée et irrépréhensible, quoique sévère. A ce point de vue, qu'il devient facile d'adorer, dans des dispositions qui n'offriraient point d'ailleurs les caractères de la sagesse humaine, la Providence souveraine et les conseils impénétrables de la Sagesse divine : *Obedite sicut Christo. — Fiat voluntas tua!* Voilà pourquoi ceux qui *ne trouvent plus leur compte* à l'ordre public, reprochent au catholique ce qu'ils appellent sa lâche servilité : le catholique trouve dans la prière le courage de la résignation.

Combien, en second lieu, l'intérêt privé ne perd-il point de sa tyrannie sur l'âme d'un catholique habitué par la prière à regarder comme son intérêt suprême l'ordre et le règne de la justice! D'autant plus qu'en demandant à Dieu les biens du temps ou de l'éternité, il sait que, pour les recevoir, il doit être disposé à les communiquer. *Date, et dabitur vobis.* Et quelle puissance auront pour obtenir de son cœur le pardon d'une injure, ces paroles : *Pardonnez, et l'on vous pardonnera*, qu'il s'applique à lui-même dans l'oraison, en offrant à Dieu pour obtenir miséricorde le pardon que lui-même accorde à son frère! Pardonnez-nous... comme nous pardonnons. *Dimittite et dimittemini. — Dimitte nobis... sicut et nos dimittimus.* Ranimer ainsi dans les cœurs le sentiment de soumission et d'amour, les ranimer par la prière même qu'on adresse à un père commun, dans l'espoir de voir exaucer ses vœux les plus chers; n'est-ce point unir les hommes par le lien le plus fort qui puisse lier les volontés et les intelligences? Aussi le sage dit-il que l'Eglise des justes, fille de l'infinie sagesse, constitue une nation d'obéissance et d'amour : *Filii sapientiæ, ecclesia justorum, et natio illorum obedientia et dilectio.* Obéissance qui s'étend à respecter comme supérieurs tous les membres d'une hiérarchie immense et perpétuelle, en dehors de laquelle la prière du catholique perd sa valeur, et qui, soumettant à la direction de l'autorité non-seulement les actions, mais aussi la conscience et la pensée, rend impossible toute rébellion, toute incertitude et toute dissimulation. Amour qui, élevant l'âme au-dessus de l'égoïsme personnel ou de

l'égoïsme de famille, de cité ou de nation, considère surtout les motifs universels de charité qui s'entendent à tous les hommes même ennemis et persécuteurs.

On nous dira peut-être que la prière catholique forme réellement une société universelle de fidèles, mais une société religieuse et non politique; or, la civilisation n'a en vue que la société politique, et par suite, tous ces arguments sont de stériles spéculations qui ne font rien au but. Telle serait l'objection d'un esprit aussi épais qu'étroit, qui se laisserait remorquer par le progrès en arrière des deux siècles derniers. Cette école fut une véritable *dissolution* de la société humaine. Notre époque n'admet plus cet isolement de l'homme religieux, de l'homme moral, de l'homme psychologique, de l'homme physiologique; cette séparation violente de la physiologie et de la physique, de la physique et des mathématiques, cet enthousiasme excessif et exclusif des mathématiques comme sciences exactes, au préjudice de la métaphysique à laquelle les mathématiques empruntent humblement leurs premiers principes, et qui est évidemment plus exacte et plus réelle que toutes ces méthodes d'abstraction. Le parti rétrograde de l'exclusivisme qui voudrait imposer à notre époque la manie exagérée des formules algébriques et des figures géométriques, pour dériver en une foule de petits courants divergents ce large fleuve de la science, pourrait tout aussi bien aller conseiller aux jeunes artistes de l'Académie des beaux-arts de changer à leur gré les effets de lumière et le mouvement de leur modèle, en respectant au surplus le caractère de l'original que leur pinceau reproduit. Les divers éléments de la civilisation devant aussi concourir à produire un ensemble, la prière, par cela seul qu'elle exerce une puissante influence sur la perfection de la société universelle dans l'ordre religieux, tend aussi à améliorer la société politique. Perfectionner dans l'homme *les dispositions sociales* est tout autre chose que perfectionner *une société déterminée :* les individus préparés à la société par l'usage du raisonnement et l'élévation des vues, par le désintéressement des intentions et la modération des affections, deviennent capables de l'association politique, en même temps qu'ils le deviennent de l'union religieuse.

Mais que parlé-je d'association politique universelle? N'est-ce point une théorie bonne à mettre au tiroir des chimères avec l'ancienne langue universelle attribuée à Leibnitz? Une telle société aurait-elle un gouvernement? Si elle n'en a point, où trouvera-t-elle l'unité? Si elle en a un, l'autorité de celui-ci sera-t-elle limitée ou sans bornes? limitée, l'ordre n'aura point de durée; sans bornes, la liberté se trouvera sans garantie. Et puis, quel lien unira les nations? L'intérêt? mais c'est une source de luttes sans cesse renaissantes; la force? mais le despotisme se creuse à lui-même son tombeau; le droit et la loi? mais c'est le pays de la chicane. Otez à l'humanité le lien universel de la religion, et vous chercherez en vain quelque principe de société universelle. Point de société sans union; pas d'union sans lien; pas de lien entre les intelligences sans vérité; point de vérité parfaite sans certitude infaillible; pas de certitude infaillible hors de la vraie religion; par conséquent, point de société universelle hors de la vraie religion, et impossibilité pour la société politique d'aspirer à la perfection sociale, si elle n'est un commencement de société religieuse.

Que celui qui pense autrement sans repousser le catholicisme, nous dise si cette future société humanitaire *non catholique* admettra les catholiques dans son sein, et fera cesser la haine de l'erreur contre la vérité? Si le catholique y sera sans clergé, ou le clergé sans prosélytisme? Jusqu'à ce que les brillants et bienfaisants progrès de la série indéfinie de nos révolutions changent la *nature* des choses, l'intolérance de l'impiété exclura le catholicisme de son *humanité*, ou le zèle du catholique amènera l'humanité à la foi. Dans le premier cas, la société *universelle* verra l'*universalité* lui échapper; dans le deuxième cas, elle sera avant tout religieuse.

Si donc la civilisation aspire à l'universalité, et si elle ne la peut trouver qu'au sein de la vraie religion, la *prière*, ce moyen puissant d'union religieuse entre *tous* les hommes par le lien universel d'une fin suprême et d'un ordre moral conforme à la

nature humaine, par le lien rationnel de *soumission* à l'autorité régulatrice des *consciences,* par le lien consolant d'*amour* à l'égard d'une société universelle de frères : la prière sera une source abondante de civilisation humaine, et ne produira pas seulement la perfection de la société religieuse, mais aussi l'ordre et la prospérité de l'Etat.

Après la *fin* parfaite et l'*union* parfaite d'*individus* parfaits, il nous reste à considérer la perfection de l'ordre et de l'harmonie, dans les éléments de la société catholique, sous l'influence de la prière. (Nous n'entendons jamais parler de la perfection catholique en général, mais seulement de l'influence de la prière sur cette perfection). Examinons successivement l'harmonie des divers degrés qui doivent l'élever à cette *fin,* celle des diverses conditions requises dans les *individus,* et celle des *forces* individuelles par rapport aux degrés de perfection du but.

La *fin* comprend à la fois, nous l'avons vu, la fin dernière de l'homme, la fin propre à la société et la fin immédiate des actions humaines destinées à y conduire. Pour montrer que la prière catholique est le principe d'ordre des divers degrés du but, il suffit donc de faire voir que l'ordre des actions humaines, eu égard à leur fin, produit dans la religion catholique une merveilleuse activité par rapport à la fin sociale, et qu'il la produit surtout moyennant l'esprit d'oraison que la religion inspire aux fidèles. Or, c'est là un résultat propre à la prière catholique : le mysticisme hétérodoxe dégénère en fanatisme, et le mysticisme des mécréants, en apathie orientale. C'est l'observation de Gioberti, qui, comparant la contemplation du panthéisme oriental et celle du catholicisme, prouve que l'inertie est le fruit naturel du premier, comme une active générosité est l'inspiration du second. Cet écrivain en donne la démonstration métaphysique *in extenso ;* on la trouvera aussi dans l'apologiste espagnol qui, considérant la même vérité d'un autre point de vue, montre que le catholicisme est le vrai principe de la personnalité et d'une *activité* vive et féconde dans les sociétés modernes civilisées. (*El protestantissimo y...,* t. II, p. 59 et suiv., ch. 23.)

Pour nous, n'interrogeant ici que les faits, nous demandons si la société religieuse n'est pas la plus active de toutes dans l'ordre social ? L'homme irréligieux tend par essence à l'individualisme, car il n'a pour toute morale que l'intérêt et le plaisir ; et l'action sociale de l'individualisme est par essence inconstante comme les intérêts, variable comme le caractère individuel, faible comme l'égoïsme. Dans la société religieuse, au contraire, l'activité des individus se propose le bonheur éternel pour but principal, et, envisageant les richesses comme un moyen d'y parvenir en faisant face aux besoins de toute espèce, elle se sent d'un côté portée à acquérir les biens de la terre, et de l'autre côté à les employer pour le bien d'autrui. Par richesses nous n'entendons pas seulement l'argent ou les denrées ; ne faut-il pas aussi donner ce nom à la propagation de la science, aux bienfaits destinés aux autres hommes, au perfectionnement des arts ? L'activité humaine tout entière, selon la remarque des économistes, est la principale source de la richesse sociale. Or, que la société catholique, même au point de vue temporel, possède au souverain degré une activité désintéressée, généreuse et persévérante ; c'est ce dont conviennent non-seulement les écrivains catholiques, mais même les incrédules. Et que ces qualités dérivent surtout, dans la société catholique, de l'esprit de prière, c'est ce qui est aussi évident qu'il est reconnu que sans la prière languissent la foi et la charité, sans lesquelles il ne peut y avoir ni désintéressement, ni activité, ni persévérance chrétiennes. Voyez toutes les institutions catholiques dont les membres se dévouent avec une générosité surhumaine au bonheur commun : elles sont toutes la création d'hommes réunis par l'esprit de prière ; elles ont toutes cet esprit pour soutien et dégénèrent ou périssent quand cette vertu vient à leur manquer. Qu'est-ce sinon cet esprit, qui fait braver à des légions de missionnaires les tempêtes et les abîmes ? qui consacre au labeur des hôpitaux les disciples de Saint-Jean de Dieu et les sœurs de Saint-Vincent de Paul ? qui encourage à rester au niveau de l'enfance les Frères de la Doctrine chrétienne ? qui forme les congrégations pieuses à la conduite des

maisons de détention? qui conduit le bon Pasteur au milieu des horreurs de la perversité des hommes? qui, sur les galères et dans les bagnes de la Turquie, apporte leur rançon et leur liberté aux victimes du despotisme musulman? qui prépare à l'Algérie des colonies agricoles au milieu des sables de Staouéli? Si l'influence de la cause ressort avec évidence quand l'effet cesse là où il vient à cesser la cause, on reconnaîtra aisément l'influence de l'esprit d'oraison dans toutes les institutions catholiques. C'est une règle infaillible et reconnue que leurs membres sont d'autant plus fervents et plus ardents à l'œuvre qu'ils sont, à conditions d'ailleurs égales, plus adonnés et plus assidus à l'oraison.

Cette influence de l'esprit de prière sur l'activité catholique en général, nous explique la cause d'un fait constamment observé : c'est que les premiers et les plus grands progrès des arts et des sciences dans les Etats catholiques, sont comme un épanouissement de l'esprit d'oraison. La poésie célébra, dans les jeux brillants de son adolescence, *les dames, les guerriers, les armes, les amours;* mais, dans son âge primitif, elle avait entonné l'hymne de la religion (*a*); la musique emprunta plus tard aux cantiques sacrés ces notes harmonieuses qu'elle transporta sur les théâtres profanes (*b*). Le ciseau communique aujourd'hui au marbre la grâce des formes grecques avec la douce majesté des types catholiques ; mais ses premières productions furent des crucifix et des madones sculptées du bois de nos forêts. Les images de Jésus et de sa divine Mère sont aussi les premiers tableaux ; les basiliques et leurs pieux autels, les premiers monuments d'architecture; les missionnaires évangéliques, les premiers voyageurs; les calculateurs de la Pâque, les premiers astronomes; les professeurs de théologie, les premiers philosophes. Partout, à travers les débris de la civilisation païenne, retentissaient les saints hymnes, appelant à la vie une société nouvelle, l'animant de l'esprit du ciel et des religieuses méditations.

L'esprit de la prière catholique, en dirigeant vigoureusement l'activité individuelle vers le bien social, subordonné au bonheur suprême, produit donc entre les divers degrés de la *fin* une parfaite harmonie.

En quoi doit consister, en second lieu, l'harmonie du *nombre?* A conserver la *variété*, en y introduisant l'*unité* qui doit faire sortir le *repos* du *mouvement*. Sans variété, l'unité serait *monotonie*, la variété sans unité serait *anarchie;* l'une et l'autre sans mouvement, se trouveraient sans développement, sans vie, sans intérêt; et si le mouvement ne conduisait au repos, il ne serait qu'un tumulte sans fin.

Or, la prière catholique tend précisément à régler la multitude avec unité dans la variété de l'ensemble, avec calme dans le mouvement du progrès; réunis aux pieds du Père céleste, les fidèles y trouvent le niveau d'une parfaite égalité qui console de la grandeur d'autrui et qui en ôte l'envie. Elle réunit au même banquet, invite aux enseignements du même maître, soumet à la même loi, juge au même tribunal le père et le fils, le savant et l'ignorant, le serviteur et le maître, le prince et le sujet; si au sortir de la *maison de prière* on voit renaître l'inégalité civile, le souvenir d'un royaume qui sera la récompense de l'humilité, efface ces différences sous un sentiment de bonheur intérieur. De fait quel autre principe que cette pensée intime d'une grandeur supérieure à celle du monde, inspirait aux fidèles cet adage de modération sociale qui facilitait, en d'autres temps, l'ordre de la société chrétienne : Soyons contents dans notre condition.

Aujourd'hui la fureur des richesses amène d'horribles collisions entre l'industriel et l'ouvrier ; la fureur des emplois fait ramper les solliciteurs dans les antichambres où ils se succèdent ; le soldat désire la guerre pour emporter les épaulettes du capitaine;

(*a*) Les premiers poètes catholiques que nous connaissions, sont saint Grégoire de Nazianze, Prudence et saint Paulin, Damase et saint Prosper, etc.

(*b*) La gamme est prise de l'hymne : « *ut queant laxis resonare fibris.* »

l'homme de rien désire les bouleversements pour devenir quelque chose : sur tous les points de la société, la lutte des intérêts est si vive qu'elle est aux yeux du publiciste utilitaire l'élément essentiel de l'unité sociale. (Romagnosi). Qu'il puisse y avoir unité dans une telle opposition, on le conçoit au cas qu'une force plus grande vienne unir les partis ; mais que la lutte seule fasse naître l'unité, c'est ce qui est impossible et contradictoire. Les pierres d'une voûte se soutiennent par leur opposition ; mais la raison s'en trouve dans la gravité qui tend à les réunir, et dans la résistance des côtés qui les retiennent séparées. C'est l'image de la société religieuse : on y trouve cette variété d'intérêts qui est un des éléments de l'harmonie, mais les intérêts sont subordonnés à la tendance vers l'ordre, qui est la clef de voûte de l'édifice social ; ils sont maintenus dans la modération par la loi divine qui les règle. Or, n'est-ce pas la prière qui donne le courage de respecter l'ordre et la loi, quand ils mettent des bornes à nos désirs cupides ?

A proportion que l'esprit intérieur règne parmi les catholiques, on voit aussi régner entre eux une parfaite harmonie : sans porter atteinte à la distinction des conditions personnelles, il les rassemble aux pieds du Seigneur en qualité de simples fidèles, et bien que partagés d'intérêts, il les réunit dans l'amour de l'ordre, pour leur donner le repos et *la paix*.

Examinons, enfin, si nous retrouvons entre la *fin* et les *individus* cette perfection d'harmonie que nous venons d'étudier dans les divers degrés de la fin et les conditions diverses des individus. C'est ici surtout qu'on peut admirer les effets de l'esprit de prière, sans lequel cette harmonie serait impossible dans la société politique. Un mot d'abord sur le sens que nous y attachons. Quel est le publiciste qui ignore combien diffèrent les forces individuelles et les degrés de perfection dans la fin que la société se propose ? Avant de parvenir au comble de la perfection de l'ordre, il faut parcourir un grand nombre de degrés d'un ordre imparfait, auxquels pourront aisément être amenés les individus imparfaits : mais serait-il aussi aisé d'élever tous les individus au plus haut degré de perfection ? Evidemment non, et, en bonne politique, la société sera parfaite, lorsqu'elle conduira au sommet de la perfection le petit nombre d'individus qui en sont capables, et que les autres s'élèveront jusqu'au degré proportionné à leurs forces. Si l'on voulait imposer à des individus imparfaits le fardeau de la plus haute perfection, cette disproportion rendrait la société très-imparfaite et fort peu stable.

Mais quel moyen élèvera, par degrés harmoniques, à une telle hauteur l'inertie et la faiblesse de notre nature ? La perfection s'imposera-t-elle par des lois universelles ? ce serait indiscrétion. Prescrira-t-on à chaque individu le degré de perfection qui lui convient ? mais quelle est la raison politique, quel est le thermomètre intellectuel qui fera apprécier le degré d'ardeur individuelle pour atteindre la perfection morale d'où dépend en grande partie la perfection politique ? Or, voilà précisément le résultat de l'esprit de prière : sans qu'il soit besoin de loi coactive, il est tout à la fois sa loi et son encouragement à lui-même. Il présente à l'intelligence les fins les plus sublimes où elle puisse aspirer, il anime le cœur de l'ardeur la plus noble, il demande au Ciel les ailes de l'aigle. Comme ses inspirations descendent des cieux, ses vœux y remontent : *Æmulamini charismata meliora ;* comme il se répand et se personnifie dans l'âme, il se proportionne parfaitement aux forces individuelles. Tandis que la *loi* se contente de défendre le mal, le *conseil* invite à la perfection de la vertu : mais quelle puissance aurait le conseil, sans cet esprit intérieur qui donne la force de le mettre en pratique ?

Telle est donc l'admirable harmonie que l'esprit d'oraison produit dans la société catholique entre les divers degrés de perfection individuelle et les degrés divers de perfection sociale où ils tendent. Il y a équilibre parfait entre les forces et le fardeau qu'elles doivent porter. De cet équilibre résulte une admirable *unité* dans l'immense *variété* de ces degrés successifs, et une force singulière dans la constitution de la société catholique. Malheur aux sociétés qui ne s'abreuvent plus à cette source de vie ! Doivent-

elles secourir l'indigence? elles recourent à la taxe des pauvres, privées qu'elles sont de l'élan de la charité volontaire. Doivent-elles forcer au travail le mendiant que ses bras peuvent nourrir? la détention viendra aider la résignation aux maux de la vie. Veulent-elles prévenir un accroissement excessif de la population qui les surcharge et les déborde? elles créeront des empêchements dirimants du mariage, parce qu'elles sont trop déchues pour atteindre à l'idée de la perfection virginale. Veulent-elles protéger la veuve, élever l'orphelin, populariser l'instruction, secourir les malades, retirer de la fange infecte les tristes victimes de la prostitution? Vite des lois; puis de nouvelles lois, puis des lois encore, puis on refera les anciennes et nouvelles lois; il y aura, en outre, des officiers rétribués pour mettre la législation en vigueur sur tous les points du royaume, des inspecteurs, dont l'emploi devra être de surveiller les susdits officiers; cela n'apportera d'ailleurs aucune restriction à l'exercice du droit de réclamation et de pétition pour faire respecter leur devoir aux uns et aux autres, et l'on pourrait au besoin renforcer les dispositions et le volume du code pénal.

L'esprit intérieur se trouvant individualisé dans les différents membres de la société, a besoin, pour ne pas troubler l'harmonie universelle, d'une direction prudente, confiée à celui qui, père et juge à la fois, occupe ce tribunal où les consciences révèlent toute leur force et toutes leurs faiblesses. Diriger chacun avec une sage énergie vers la perfection dont il est capable, c'est un ministère que personne ne peut remplir aussi bien que le prêtre catholique, dans l'acte de la réconciliation où l'âme, repentante de ses fautes, aspire à les réparer, et, prête à tous les sacrifices, sait recevoir un ordre, un conseil, un avis. Ce juge est lui-même subordonné à une hiérarchie qui, avant de lui confier la direction intérieure des âmes vers Dieu, apprécie sa doctrine, ses mœurs et ses talents. Du centre de l'unité chrétienne partent les règles générales de direction pour les cas les plus difficiles, le pouvoir général d'absoudre les plus grands crimes ou de dispenser des obligations les plus graves, les doctrines qui doivent diriger avec sûreté dans le discernement des mouvements intérieurs de l'âme. Ces doctrines mettent le ministre de la réconciliation sainte en garde contre toute exagération de rigueur ou d'indulgence; elles le préservent également du faux mysticisme qui dénature les opérations intérieures de la grâce, de la fausse science qui les nie et les méconnaît; elles maintiennent avec une prudence pleine de réserve l'amour de la perfection sans rigorisme du fanatisme, à l'abri des excès opposés du piétisme et de l'illuminisme, du rationalisme et du scepticisme.

Concluons donc que l'*esprit de prière*, pris dans sa plus grande extension, en tant qu'il est une *élévation de l'âme à Dieu* et qu'il comprend certains moyens destinés à le produire, à le soutenir, à le diriger, est l'instrument le plus efficace de perfection sociale, même dans l'ordre civil et politique. La prière répand dans l'esprit et le cœur ces lumières et ces doctrines, cette honnêteté et cette énergie qui doivent produire la perfection civile et politique; elle tend, par sa nature, à faire de l'humanité la plus vaste société possible, se dirigeant vers le but le plus sublime, avec activité et dévoûment, amour et bienveillance.

Le lecteur s'est déjà rappelé sans doute une objection *à l'ordre du jour,* que nous mentionnerons avant de terminer. « Si la civilisation est un résultat de la prière, pourquoi les Etats catholiques ne nous offrent-ils pas une civilisation plus brillante? Voyez tous ces étrangers que le Nord envoie sous le ciel de l'Italie, si élégants, si polis, si délicats, et comparez leurs mœurs à celles du peuple italien. Ce parallèle nous réduirait à ne louer que l'utilité spirituelle de la prière, sans vouloir lui attribuer, contrairement aux faits, un résultat qu'elle ne se propose point. »

L'objection peut paraître spécieuse, mais elle semblera futile à celui qui connaît le *train du monde* et qui en juge sainement. *Fama crescit eundo :* la civilisation du Nord n'est pas aussi brillante en réalité que *dans l'idéal ;* et si, de leur côté, les illustres voyageurs ont pu observer dans les mœurs italiennes certaines grossièretés dont ils se

rendront sans doute raison sans dépense extraordinaire d'esprit, cette civilisation leur a offert aussi, peut-être, quelques attraits. Que si l'Italie, comme tout autre pays, a ses défauts, nous pensons qu'en tout cas, les qualités qui sont l'apanage de l'esprit de prière et de méditation, ne lui seraient point nuisibles.

Au reste, la civilisation du Nord ne se présente à nous que sous sa forme la plus propre à éblouir les yeux du vulgaire : ce ne sont point les classes les moins fortunées de la société qui viennent chercher la douceur de notre climat. Le libre penseur, vraiment digne de son nom, qui ne s'arrête point à la surface des objets, se rappelle les horreurs sanglantes qui les déshonorèrent dans le passé, le paupérisme qui ravage dans le présent ces pays si empressés (non point, peut-être, sans y trouver le compte de leur industrie et de leur commerce) à vanter ce qu'ils appellent leur civilisation. Les louables efforts de tant de sociétés dans la capitale du royaume britannique, pour empêcher que le peuple ne succombe au travail ou ne périsse de faim et d'inanition, qu'il ne soit dévoré de vermine et de pourriture, miné par les fétides exhalaisons des cavernes qu'il habite et tyrannisé par les maîtres qu'il sert ou par la secte dominante qui le poursuit : ces efforts ne nous révèlent-ils pas tout un monde de misères, caché sous les dehors brillants de la légion de nos visiteurs? Que ne pourrait-on pas ajouter touchant l'ignorance dégradante sur les vérités religieuses et morales, sur les faits les plus notoires, de ces générations malheureuses, ensevelies toute la semaine dans les fabriques où elles se consument de travaux, et ne connaissent pas même, parfois, l'existence de l'Église à laquelle elles appartiennent !

Combien l'industrie, dans nos provinces, est plus humaine envers l'ouvrier, les lots plus égaux entre les hommes, l'instruction religieuse plus répandue parmi le peuple, l'aisance plus facile à obtenir pour qui veut travailler! Dans d'autres conditions sociales, la femme, l'homme des classes élevées, le prêtre des pays catholiques ne le cèdent pas à ceux des contrées protestantes en honnêteté, en vertu, en dévoûment pour le progrès de la civilisation véritable : témoin le missionnaire catholique comparé au ministre protestant.

XCIX

Du parti conservateur.

Nous appelons l'attention des lecteurs sur cette note qui répond à ceux qui reprochent au parti conservateur d'être l'ennemi du progrès. Il y a peut-être dans ce parti, comme ailleurs, des hommes exagérés pour qui tout changement est bouleversement; mais, de sa nature, la conservation n'est point la léthargie de l'inaction : c'est le développement paisible du *droit*, de la *vérité*, de cette vérité devant laquelle la force cède à la longue, parce qu'elle s'insinue *irrésistiblement* dans les esprits, émeut les volontés d'une manière *persuasive*, et tôt ou tard obtient son effet. Au point de vue de la réalité, la différence entre les conservateurs modérés et les libéraux exagérés ne consiste donc pas à repousser ou à favoriser le progrès, à entraver ou à suivre la marche du siècle. L'homme sensé sait qu'il vit *dans le temps*, et que force lui est d'avancer *avec le temps* ; mais le conservateur modéré veut que le développement successif naisse de l'action régulière des droits déjà en vigueur, le libéral exagéré veut mettre au néant les droits en vigueur, pour provoquer les améliorations qu'il imagine et qui souvent sont imaginaires. L'histoire du luthéranisme auquel se peuvent rattacher les *ultras* du libéralisme, peut servir à mettre au courant de la politique des bouleversements *quand même*.

Il n'y eut jamais dans le monde de conservateur plus tenace du droit, ni de progressiste plus efficace et plus complet que Celui qui a dit : *Voici donc que je renouvelle tout.*

Il était le terme et l'héritier de la société mosaïque et, avec quelques vérités semées sur la terre, il avançait lentement, mais si sûrement, efficacement mais avec tant de douceur dans la grande entreprise de la restauration de l'univers, que déjà, vers la fin du moyen âge, sa société montrait une vigueur et un éclat qui consolent encore aujourd'hui les regards de ceux qui la contemplent des hauteurs de l'histoire, et qui excitent plus d'un regret, non pour la grossièreté, mais pour la candeur, la générosité, la grandeur de ces siècles *barbares*. Ce progrès était un pas immense en comparaison des époques précédentes; il ne déracinait pas rapidement la mauvaise semence, il la laissait même croître avec la bonne, afin qu'en croissant elles se fissent connaître chacune par leur fruit, et qu'ainsi la vérité triomphât d'elle-même rien qu'à se manifester. Quand tout à coup une impatience contre nature s'empara d'une partie de cette société, et voulut faire sortir hâtivement la plante de la graine qui l'enveloppait et des mains qui la cultivaient.

Ce fut l'œuvre de la réforme à laquelle tant de bonnes gens attribuent les lumières de la civilisation moderne : — La réforme, disent-ils, a fait connaître une foule de vérités que nous ne connaîtrions pas encore si nous étions restés attachés à l'Eglise. — Supposons que ce fait soit vrai : mais combien d'erreurs la réforme n'a-t-elle pas répandues que nous n'aurions jamais entendues (*a*)? La réforme rejette aujourd'hui ce qu'elle affirmait d'abord ; elle combattait le purgatoire pour admettre seulement l'enfer, et maintenant elle combat l'enfer pour n'admettre que le purgatoire ; elle voulait seulement la bible, et elle a anéanti la bible ; elle voulait tout fonder sur la raison, et elle fait aujourd'hui la *critique* de la raison ; elle voulait émanciper les intelligences, et elle les a soumises à la force... La réforme, disent-ils, a préparé la liberté. — Oui, mais cette liberté comment est-elle née ? en foulant aux pieds tous les droits. Comment a-t-elle grandi ? souvent arrosée de sang. En quoi consiste-t-elle ? on ne le sait pas. Où se trouve-t-elle ? partout, excepté souvent dans son propre pays : l'Anglais la trouve en Amérique, le Français en Angleterre, l'Espagnol en France... — La réforme a forcé le clergé de corriger ses mœurs. Mais qui l'a véritablement corrigé ? Qui, sinon cette même parole qui a renouvelé l'univers ? La réforme sans doute a exercé son influence parce qu'il y a des scandales nécessaires (*necesse est ut veniant*) qui font voir clairement les maladies et la nécessité du remède ; mais attribuer aux scandales le nom de remède, c'est une locution figurée ou un mensonge solennel ; de cette manière l'hémorragie est un remède contre la pléthore, et la fièvre gastrique un remède contre l'indigestion, parce qu'elles indiquent l'une et l'autre le besoin de médecin et de médecine.

La réforme de Luther a, par ses excès, accéléré la réforme du Concile de Trente, avec toutes les améliorations qui s'en sont suivies ; mais sans ces excès, l'esprit du christianisme aurait exécuté peu à peu et sans secousse ce que depuis longtemps il avait réclamé et essayé dans plusieurs Conciles.

Je ne nierai donc pas que les attaques de l'impiété réformatrice n'aient causé quelque bien dans les mains de la Providence qui sait faire sortir la lumière des ténèbres ; mais attribuer à la réforme le bien opéré par la vérité, ce serait vouloir attribuer au tremblement de terre le salut de ceux que la crainte a fait fuir et échapper au danger.

Ce que nous avons dit de la réforme comparée avec l'Eglise, peut, sous certains rapports, s'appliquer à la comparaison des conservateurs et des radicaux : un sage conservateur veut faire progresser l'état actuel, en y appliquant les lois de la justice ; le radical veut détruire le corps social dont quelques parties sont imparfaites ou faibles. L'un et l'autre voudraient la réalisation d'un bien, mais le second veut un bien *injuste*, *prématuré* et *impossible*.

(*a*) « La philosophie sous ce contrôle ecclésiastique est contrainte d'être plus sage. » (Cousin, *Leç. d'hist.*, t. II. p. 336.)

C

Sur le prêt à intérêt.

Le théologien Mastrofini paraît rejeter cette proposition : l'argent, dit-il, étant un objet, un instrument de commerce, rien n'empêche qu'on vende l'*usage* de cet objet, de cet instrument, tout en retenant la *propriété*, de même qu'on vend l'usage de tout autre instrument. Mais, comme il résulterait de ce principe, d'après l'auteur, que *le capital se perd aux dépens du prêteur, toutes les fois qu'il n'y a point de faute de la part de l'emprunteur*, le savant écrivain se voit réduit à avancer que l'argent se perd *toujours* par la faute de ce dernier : assertion quelque peu singulière et montrant de la part de Mastrofini quelque embarras dans une opinion qui le fait recourir à de tels moyens. Ce *tremblement de terre qui*, d'après Mastrofini, *brise les vases de porcelaine* sans la faute de l'emprunteur, peut bien, je pense, mettre aussi le désordre dans ses finances, et sa bourse peut être emportée en même temps que *le cheval qu'on est occupé à lui voler*. (Mastrofini, *Du prêt à intérêt*, liv. II, § 145 et suiv. V. aussi le *Journal eccles. de la Sicile*, vol. II, p. 255.)

Qu'importe au reste que l'argent soit un instrument ? Le point principal est la nature du *prêt d'argent;* nous pourrions appeler *instrument de subsistance* le pain que nous mangeons; cela n'empêcherait pas que si nous n'en pouvons user, il ne soit un fardeau inutile ; et que, si nous en usons, il se consomme entièrement, de même que l'argent passe de nos mains en celles d'un autre pour lui *transporter une valeur* que nous lui cédons (957). De même donc qu'on ne nous rendrait pas l'*équivalent* du pain en ajoutant à chaque livre une demi-livre en échange, de même nous ne le rendrions point en payant l'intérêt d'un argent stérile, outre la promesse *certaine* d'une restitution équivalente.

La théorie de Mastrofini paraît pouvoir, en substance, se réduire à ce raisonnement : le prêt d'argent est un contrat de location ou d'*affrètement*, dans lequel le capital ne peut jamais périr sans la faute de l'emprunteur; il faudra donc toujours en rendant le capital, y ajouter le prix du *loyer*. Tout le système se réduit donc à changer l'état de la question et la nature des choses, en transformant le *prêt* en *location*, et en sûreté absolue les chances du commerce.

Telle aussi, à peu près, paraît être la doctrine de Bolgeni dans une dissertation qui nous est parvenue pendant qu'on imprimait notre ouvrage. Il veut justifier non-seulement l'intérêt *légal*, sur lequel nous nous estimons heureux de nous trouver d'accord avec l'illustre *théologien de la pénitencerie*. Il se propose aussi de justifier tout intérêt modéré, retiré du capital, même entre simples particuliers. Il appuie sa doctrine, pour la partie philosophique, sur les propositions suivantes, auxquelles nous ajouterons quelques observations qui suffiront, ce nous semble, après ce que nous avons dit dans le cours de l'ouvrage.

1re Proposition : L'*emprunt*, d'après Bolgeni, *désigne, dans le langage ordinaire, un contrat gratuit; il n'est donc défendu d'en retirer du gain que parce que, dans le langage ordinaire, ce gain serait contraire à la foi donnée.* (Dissertation sur l'emploi de l'argent, n° 8, Lucques, 1835.) Changez le nom du contrat, et au lieu du *prêt*, faites-en une *location;* le gain deviendra licite.

Cette proposition se réduit, en d'autres termes, à conseiller au prêteur de faire avec l'emprunteur un contrat revenant au même, qui n'ait pas le nom de prêt : c'est un des arguments des théologiens en faveur du prêt à intérêt.

Au reste, quand un mot est reçu par les écrivains, qu'on l'emploie dans leur sens; et si les mots reçoivent leur sens principal de l'usage vulgaire, qu'on se rappelle qu'ils reçoivent aussi de la nature des choses les propriétés qui découlent de l'essence de l'objet désigné. Il s'ensuit que, si dans le langage familier, le *prêt* signifie un contrat

gratuit, cela ne prouve pas, d'une manière *absolue*, que cette qualité de *gratuit* dépende de la *libre* volonté et des conventions des hommes, vu qu'elle peut dériver de la nature même du contrat. C'est ainsi que l'*achat* désigne, par convention, l'échange de l'argent contre les denrées ; mais l'égalité d'échange que l'achat doit offrir, résulte de la nature même de ce contrat.

IIe Proposition : *l'argent qu'on possède actuellement, est toujours de plus haut prix que l'argent qu'on doit avoir plus tard.* — L'auteur prétend échapper à une condamnation d'Innocent X, au moyen de sa définition du prêt : nous ne nous arrêterons pas à cette question.

Au point de vue de la théorie philosophique, la proposition nous paraît fausse pour les raisons déduites au IVe chapitre, n° 958. Toutes les raisons apportées par Bolgeni (*Dissertation*, n° 40 et suiv.) s'évanouissent dans le cas d'assurance sur gages, mais il n'en est pas de même d'un grand nombre de celles qu'il apporte (Ib., n° 20 et suiv.) en faveur du droit du prêt à intérêt en général. Il serait donc permis de retirer du gain du capital, lors même que celui-ci serait assuré sur gage, puisque le créancier pourrait dire au débiteur : vous en retirez l'avantage ; or, tout avantage peut s'estimer en argent ; vous devez donc, outre le capital, me payer cet avantage. Bien plus, tout vendeur pourrait se faire payer non-seulement sa peine et la valeur de l'objet vendu, mais aussi l'avantage qu'en retirera l'acheteur.

IIIe Proposition : *l'intérêt perçu du capital est donné spontanément par le débiteur ; il n'est donc pas illicite.*

Nous répondons que cet intérêt se perçoit *aujourd'hui*, parce que l'état actuel de l'Europe a rendu nécessaires les lois civiles en faveur de cet intérêt ; et parce que ces lois, une fois posées, la justice naturelle persuade à chacun que cet intérêt est permis *aujourd'hui* par des motifs déduits de ce que nous pourrions appeler *raison d'Etat commerciale* (966 et suiv.). Mais cela ne prouve pas que ce soit chose licite *de soi* et que les débiteurs aient toujours été *contents* et *spontanés* dans le paiement de l'intérêt.

De plus, il y a ici confusion d'idées. On ne fait pas tort à celui qui veut *donner* et le veut *spontanément* ; mais on fait tort à celui qui veut faire un *contrat onéreux*, si l'on exige de lui plus qu'on ne lui donne, parce que le contrat onéreux suppose la volonté disposée à *échanger*, mais non pas à *donner*, et l'échange suppose l'égalité (949).

En troisième lieu, comment accorder cette preuve de Bolgeni avec la précédente ? Au n° 24, il dit que la *justice exige égalité entre ce qui est donné et ce qui est reçu*, au n° 43, il dit qu'*on ne fait jamais tort à celui qui se montre content d'un contrat.* Donc la justice n'exige pas l'égalité, ou celle-ci consiste dans une simple estimation subjective (931 et suiv.).

Enfin, au n° 44, l'auteur assure que celui qui fait sans nécessité absolue un contrat en apparence désavantageux, le fait toujours parce qu'il en doit retirer quelque profit ; il en conclut que *les contrats spontanés sont toujours justes*. Cela revient à dire que si un autre a de l'habileté pour gagner, nous pouvons retirer quelque chose de son habileté même ; que nous pouvons même nous promettre un gain certain, tandis que mille chances diverses peuvent tromper son habileté. Il semble se prêter à un contrat désavantageux par la forte probabilité d'un grand gain qu'il espère comme fruit de son industrie ; nous supposons certain ce fruit de son habileté, et nous nous en approprions une part.

IVe Proposition : une autre preuve de Bolgeni consiste à distinguer l'*usage* et la *propriété* de l'argent, le métal et sa valeur : Si ce sont là choses distinctes, dit Bolgeni, chacun peut louer son argent et en céder l'usage en s'en réservant le domaine, céder le métal en s'en réservant la valeur. Il paraîtrait étrange que l'emprunteur se contentât de recevoir du *métal sans valeur ;* mais l'auteur explique sa pensée en disant que le prêteur a un droit indéterminé (jus ad rem) *de percevoir l'équivalent* sur la masse

des biens du débiteur, que ce droit est une espèce de domaine et s'étend par suite aux intérêts à prendre sur la somme des biens du débiteur (p. 96).

Ce serait prouver que tout prêt d'argent est une *rente*, et non plus déjà, une simple location. Mais sur quoi repose toute cette démonstration? Par le prêt d'argent, dit Bolgeni, on cède la propriété du métal, et l'on retient la propriété de la valeur (a); de fait cependant, cette valeur peut être l'objet d'une vente, d'un don, d'une spéculation financière, etc. L'observation est juste, mais cette valeur qui se trouve entre les mains du créancier, en quoi consiste-t-elle? Le *rien* n'a pas de valeur, et le *métal* se trouve entre les mains du débiteur : qu'est-ce donc qui reste entre les mains du créancier? Il lui reste la promesse, l'obligation écrite, qui est *au pouvoir* du créancier; dans ce sens on dit que cette valeur lui appartient, et l'on explique le *meum tuum* et le *tuum meum* renfermés, dit Bolgeni, dans le *mutuum*. Le créancier se trouve *en possession* de la promesse, non pas des biens de l'emprunteur; la promesse, il la peut vendre, mais non les biens. Qu'il la puisse vendre, cela montre que la promesse a une valeur, et si elle peut être vendue pour sa valeur nominale, cela montre qu'elle peut *équivaloir* à l'argent comptant. Que si, outre la promesse qui peut être un équivalent, il était permis au créancier de percevoir les intérêts de l'argent comptant sur l'ensemble des biens du débiteur, il pourrait faire du commerce *en partie double* et faire produire à la fois la promesse et l'argent.

Ces réflexions montrent qu'il est faux que le créancier possède un droit et un domaine *actuels* sur les biens de l'emprunteur; cela est si faux que celui-ci pourrait aliéner tout son bien, s'il prévoyait *avec une certitude absolue* qu'il pourra ensuite faire la restitution au temps convenu, lors même que cette *prévision certaine* ne serait accompagnée d'aucun droit. Que si le créancier n'a point de droit *actuel* sur les biens du débiteur, il n'en peut point retirer de gain, et la preuve de Bolgeni est nulle.

V[e] Proposition : l'auteur trouve une autre espèce de preuve dans la simonie dont se rend coupable celui qui exige un prêt en compensation de quelque bien spirituel. Cette preuve montre bien que l'emprunteur retire du prêt un avantage temporel pour lequel il vend l'objet spirituel; mais elle ne démontre pas que le prêteur renonce toujours à cet avantage. Or, cette renonciation est ce qui légitime un intérêt modéré, et par suite, cet intérêt n'est licite qu'autant que le prêteur y renonce. Mais donner un objet spirituel afin d'obtenir un prêt, c'est chose illicite, même dans le cas que le prêteur ne fait aucune perte, parce que l'emprunteur reçoit le prêt pour en retirer un avantage temporel : tout autre contrat extorqué comme compensation d'un bien spirituel, serait également entaché de simonie.

Nous n'avons fait ces considérations que pour éclaircir le sujet; loin de nous la pensée de vouloir exagérer, dans la pratique, les obligations morales en matière de prêt à intérêt. Nous pensons, comme nous l'avons dit (972 et suiv.) que de nos jours il y a fort peu de capitaux *stériles*, et nous pensons aussi que d'ordinaire il existe de justes titres d'intérêt, même en faisant abstraction de la loi civile. Mais nous n'étions pas obligés de nous restreindre au XIX[e] siècle; nos solutions devaient être générales, et nous pensons qu'en règle générale, le prêt doit *de soi* être gratuit, pour les raisons exposées au numéro 949 et suiv., et non par la raison que le mot *prêt* signifie, par convention, un contrat gratuit.

Après avoir examiné l'opinion de deux théologiens distingués, discutons celle d'un des plus célèbres économistes modernes. J.-B. Say pourrait paraître d'un avis contraire au nôtre : il attribue la condamnation de l'usure à l'ignorance des sciences économiques.

(a) Un des plus fameux économistes modernes est d'un avis contraire : « Quand on prête, ce sont toujours des valeurs qu'on prête, et non tel ou tel produit. » J.-B. Say, dans son *Abrégé d'Economie politique*, au mot *valeur*; il se répète au mot *intérêt*, et au mot *capital*.

« Ce n'est plus maintenant un secours dont on a besoin, c'est un outil dont celui qui l'emploie peut se servir très-utilement pour la société et avec un grand bénéfice pour lui-même. Dès lors il n'y a pas plus d'avarice et d'immoralité à en tirer un loyer qu'à tirer un fermage de ses terres ou un salaire de son industrie. C'est une compensation équitable fondée sur une convenance réciproque. » (Econ. polit., t. II. p. 303.)

Ces paroles ne nous empêchent pas de citer Say à l'appui de nos doctrines, parce que nous espérons faire voir qu'elles n'expriment qu'une conséquence de ses principes, et profiter de ses principes mêmes pour réfuter la théorie que l'auteur en déduit ici.

Résumons d'abord la doctrine de l'auteur dans les propositions suivantes : 1° Les prêts qui sont, par erreur, appelés *prêts d'argent*, ne sont en réalité que des *prêts de capitaux*. (*Traité d'économ. polit.*, t. III. — Dans l'abrégé, au mot *intérêt,* note I, p. 226 et suiv.; au mot *valeur*, p. 339.)

2° Nous appelons *capital* une somme de *valeurs* destinées à la production, et *valeur courante*, la propriété qu'a un objet de commerce d'obtenir en échange certaine quantité d'un autre objet (Ib., v. *capital, p.* 271*; v. valeur, prix courant, richesse,* p. 231) ; l'origine de cette *valeur* est l'*utilité* réelle ou fictive de l'objet de commerce; la limite s'en trouve dans la *dépense* nécessaire pour sa production. (Ib. au mot *valeur*, p. 328.)

3° On *produit* une *valeur* toutes les fois qu'on ajoute un degré d'*utilité* à un objet quelconque. (Ib. v. *travail, utilité*, p. 327; *produit*, p. 311, *production*, 30.)

4° Toute *valeur*, pour devenir objet de commerce, doit être, pour ainsi dire, fixée dans une matière, qui peut être une marchandise quelconque ou la *marchandise-monnaie* (la monnaie étant un vrai objet de commerce ou une représentation quelconque de la valeur).

5° La *marchandise-monnaie* diffère des autres marchandises en ce qu'elle est un simple *véhicule* des valeurs, qu'elle se trouve toujours en circulation et n'est reçue *comme monnaie* que pour être dépensée (*a*); elle diffère des *signes* de valeur en ce qu'elle peut *changer de valeur,* tandis que les signes doivent représenter une valeur constante (*b*).

L'intérêt, dit ensuite Say, est un *loyer,* le *prix des valeurs* empruntées : car ce sont, à proprement parler, des *valeurs* qu'on emprunte et non pas de l'argent. (T. III, p. 283.) Il prétend prouver la justice qu'il y a à payer ce *loyer*, en montrant que les *valeurs des capitaux* sont par elles-mêmes productives comme les terres et l'industrie (*c*); par conséquent, celui qui emprunte un capital, emprunte, outre la valeur, les intérêts renfermés dans cette valeur même, comme les effets sont renfermés dans leur cause. Say exige, de plus, une compensation pour les risques, *une prime d'assurance*. Un tel gain n'a donc rien d'injuste.

Avant de discuter cette théorie, rappelons-nous l'état de la question : nous supposons le capital *stérile*, la promesse d'un *équivalent*, la restitution *assurée*. (958 et suiv.) Ces conditions rendent déjà superflue, à notre sens, la *prime d'assurance*. Reste à voir si réellement le capital emprunté est productif de sa nature. Que sont les *capitaux?* « Des produits existants, sans lesquels l'industrie demeurerait dans l'inaction. » Mais quelle espèce de produits? « 1° Les outils; 2° l'entretien (les aliments, etc.); 3° les matières brutes; 4° la valeur des améliorations; 5° les monnaies, *toutes les fois qu'elles*

(*a*) T. I, p. 30 et 177. « On ne l'acquiert ni pour la garder ni pour la consommer. » (T. III, p. 283, v. *échange*.)

(*b*) T. II, p. 82.

(*c*) « Soit qu'on prête de l'industrie, un capital, un fonds de terre, leur usage a une valeur. » (T. I, p. 44.)

servent aux échanges. La valeur de toutes ces choses compose ce qu'on appelle un *capital productif.* On ne sera donc pas surpris de ces expressions : *services productifs de la nature, services productifs des capitaux.* » (T. I, p. 18, 29, 64.)

L'auteur donne pêle-mêle, comme capitaux productifs, les outils et les matières brutes, les améliorations du fonds et les aliments de l'ouvrier, les maisons, les machines et l'argent; mais l'argent, ajoute-t-il, n'est productif qu'*autant qu'il est employé par l'industrie.* « L'or et l'argent ne sont plus productifs dès que l'industrie cesse de les employer. » (T. I, p. 30.)

Cette restriction est une nouvelle preuve que l'auteur partage notre opinion et pense comme nous que l'argent n'est pas productif *de sa nature.* Say ajoute aussitôt, il est vrai, « qu'il en est de même, au reste, de tous les outils dont l'industrie se sert. » (Ib.) Mais il oublie ici une différence qu'il marque fort bien ailleurs : autre chose est la valeur de la terre cultivée et la valeur de ses produits ; « la valeur journellement produite par le moulin, est une valeur nouvelle, différente de la valeur même du moulin ; la valeur que produit l'usage de la maison ou du meuble, est autre chose que la valeur de la maison ou du meuble même. (T. I, p. 41 ; t. III, p. 312.) D'où vient cette différence? De ce que chacun de ces *agents* produit ses fruits indépendamment de l'industrie qui les recueille et les améliore. « Il y a un travail exécuté par le sol, par le soleil, par l'air, par l'eau, *auquel l'homme n'a aucune part.* » (T. I, p. 33.) Or, comment peut-on confondre dans une même catégorie de *producteurs* les agents qui produisent sans l'homme, et ceux qui *ne produisent rien* sans lui ?

Sans avoir lu l'auteur, on répondrait peut-être que la *maison*, le *meuble*, l'*outil* ne produisent point s'ils ne sont employés ; mais Say nous assure lui-même qu'ils produisent, *de leur nature,* une valeur *qui est nécessairement consommée au même instant qu'elle est produite.* « Les meubles, les ornements... valeurs productives d'une utilité qu'on consomme peu à peu, utilité qui n'en a pas moins une valeur positive : témoin le loyer qu'on paie d'une maison ou d'un meuble. » (Tom. I, p. 155.)

Pour éclaircir nos idées, nous distinguerons les capitaux productifs *par eux-mêmes*, et les capitaux productifs *par industrie.* Cette distinction donnera la clef d'une autre équivoque de l'auteur, d'après laquelle la chose empruntée est la *valeur* et non pas la *marchandise* (t. III, p. 285 et 289) : principe qu'il applique d'une manière générale aux cinq sous-divisions du capital ci-dessus énumérées, et qui n'est qu'une abstraction vide de sens et d'utilité. Pour prouver notre distinction par les principes mêmes de l'auteur, il suffit de se rappeler que suivant ces principes, « *un capital est toujours une valeur fixée dans la matière,* car les produits immatériels ne sont pas susceptibles d'accumulation : rien ne peut passer d'une main dans une autre, sinon en matière visible. (T. II, p. 319 et suiv. ; t. III, p. 271.) Par conséquent, autant vaut dire que la chose empruntée est la valeur et non pas la marchandise, que de dire que l'objet de l'emprunt est une chose qui ne peut ni subsister ni s'emprunter. J.-B. Say tâche en vain de prouver sa thèse en observant qu'on ne restitue pas le même argent, les mêmes marchandises. (Tom. III, p. 339.) On lui passerait cette explication, s'il ne mettait au nombre des capitaux la valeur des outils, des maisons, des améliorations de terres, etc. ; mais de cette confusion ressort la fausseté de sa preuve, puisque dans le prêt d'*outils* ou de *maisons,* on rend les objets même empruntés.

On ne peut donc pas dire d'une manière *absolue* que la chose empruntée est seulement la *valeur :* la base même de ces valeurs constitue une partie *essentielle* du prêt, puisque de là dépend leur utilité, de cette utilité la *volonté* des contractants, de cette volonté l'*essence* du contrat (415, 949). « La richesse se compose des *objets* capables de satisfaire nos besoins et non de leur valeur, *qualité métaphysique,* incapable par elle-même d'y satisfaire. » (T. III, p. 146.)

La diversité *productive* des valeurs à raison des bases diverses dans lesquelles elles sont *fixées* une fois démontrée, comment Say peut-il avancer qu'il est *aussi* juste de se faire

payer le loyer d'un capital fixé dans une base qui *ne produit que sous la main de l'industrie,* que le loyer d'un capital fixé dans une base *productive de sa nature?* Peut-il nier que le gain perçu au-dessus de la valeur fixée dans cette base *stérile,* ne soit un gain dû à l'industrie d'autrui, et qu'on prélèverait *gratuitement* sur les fatigues d'autrui? « Quand celui qui possède la valeur est dépourvu d'industrie... si pourtant il veut qu'elle soit consommée reproductivement, il prête cette valeur à une personne industrieuse. » (Tom. III, p. 15.)

Nous disons *gratuitement,* parce que nous supposons le prêt assuré (959 et suiv.) : la *prime d'assurance* n'a que faire ici ; les valeurs se balancent, car nous supposons la *promesse équivalente au capital,* et l'auteur avoue qu'elle ne peut pas seulement être équivalente, mais même supérieure. « Une lettre de change ou un billet ont une valeur... quelquefois leur valeur augmente. » (Tom. II, pag. 126 et suiv.) Par conséquent, considérées dans les auteurs du contrat, les *valeurs* abstraites sont égales : celui qui prête *reçoit* l'équivalent de ce qu'il *donne.* Quel titre a-t-il donc d'exiger quelque chose au-dessus de la valeur prêtée, sinon l'*industrie* qui fera fructifier le capital aux mains de l'emprunteur? Et puisqu'une égale industrie pourrait encore faire fructifier la promesse aux mains du prêteur, qui ne voit que si celui-ci a le droit d'exiger les intérêts du capital, l'emprunteur aura aussi le droit d'exiger les intérêts de sa lettre de change? « Une lettre de change négociée par un particulier qui a du crédit... moyen d'emprunter une valeur réelle. » (Ib., p. 320.)

La grande raison de Say, qui est réellement spécieuse, c'est que l'*industrie ne produit pas sans capitaux ;* par conséquent, le capital concourt au produit, et son *usage* se doit payer à proportion du fruit qu'on en retire : « ces choses concourant à créer une valeur, leur usage a une valeur et se paie. » (T. I, p. 44 et suiv.)

Ce dernier sophisme *recèle dans ses flancs* deux grosses équivoques : on confond la cause *passive* ou la *matière* avec la cause *active* ou la *force :* les capitaux sont nécessaires à l'indnstrie comme *matière,* mais non pas comme *agents* de production. On confond, de plus, la *valeur du capital* avec la *valeur de l'usage,* auquel on donne double emploi, en reproduisant deux fois le même objet revêtu de deux formes différentes. Qu'est-ce, en effet, que la *valeur?* C'est la *mesure de l'utilité :* quand la puissance productive a ajouté à l'objet un degré d'*utilité,* elle a augmenté la valeur de la matière mise en œuvre : « la production n'est pas une création de *matière,* mais d'*utilité ;* la production crée de la valeur en augmentant l'*utilité.* » (T. III, p. 2, 308.) L'*utilité* est donc la *base de la valeur,* et détruire l'une, c'est détruire l'autre. « Consommer, c'est détruire la *valeur* en détruisant l'*utilité.* (T. III, p. 276.) L'utilité une fois détruite, le premier fondement de la valeur... ce qui en détermine la demande, est détruit. » (T. III, p. 2.)

Cela posé, en quoi consiste la *valeur* d'un capital? dans son *utilité,* sans laquelle le capital *n'aurait plus de valeur?* Or, qu'est-ce que l'utilité d'un capital par rapport à l'industrie? S'il était question d'un capital fixé dans une base productive *par elle-même,* il aurait réellement une double utilité, celle de la *base* et celle du *produit ;* mais nous parlons d'un capital fixé dans une base qui n'est rendue productive que *par l'industrie,* et cette base n'a d'autre utilité que de pouvoir servir *comme matière* à l'industrie. La valeur du capital dépend donc entièrement ici de l'*usage* qu'on en veut faire, et si l'on n'en pouvait point *faire usage,* il n'aurait point de valeur *parce qu'il n'aurait pas d'utilité.* Quelle *utilité,* en effet, aurait le métal aux yeux de l'ouvrier s'il ne pouvait le travailler? Celui donc qui donne en échange d'une *valeur empruntée* une *promesse équivalente,* ne le fait que pour l'*usage qu'il en espère.*

Or, vous voulez lui faire payer même cet *usage :* vous lui faites par conséquent payer l'*usage* deux fois, d'abord sous le nom de *valeur* (c'est-à-dire de l'*utilité que procure l'usage,* car il n'y en a point d'autre), ensuite sous le nom d'*usage.* Cette conséquence que signalaient déjà nos propres doctrines, nous paraît ressortir avec évidence de la

théorie même de J.-B. Say. Celui qui emprunte, n'emprunte, selon lui, que des *valeurs ;* la valeur est toute dans l'utilité ; l'*utilité ici* est toute dans l'*usage ;* par conséquent on n'emprunte *ici que l'usage*, et si l'on fait payer l'*usage des valeurs*, on fait payer l'*usage* deux fois. Faire payer au négociant le valeur du capital et puis l'*usage* du capital, est la même chose que de faire payer au maréchal la valeur du fer et puis l'usage qu'il en fera ; car « les matières premières sont les produits que le négociant, le manufacturier achètent, pour leur donner un nouveau degré de valeur. » (T. III, p. 19.) L'ouvrier donne au métal une nouvelle valeur en le travaillant, le négociant en l'employant : « l'or et l'argent ne sont plus productifs dès que l'industrie cesse de les employer. » Si vous exigez un intérêt du négociant parce qu'il emploie le métal, vous le pourriez exiger aussi de l'ouvrier parce qu'il le travaille : s'il y avait injustice et oppression dans ce dernier cas, il y en aurait aussi dans l'autre.

Réduisons ce raisonnement à sa plus simple expression. On peut prêter un capital en *circulation* ou un capital *oisif :* le capital *en circulation* est celui dont *on se sert ;* le capital *oisif*, celui dont *on ne se sert point*.

Celui qui prête un capital en circulation, perd *réellement* l'usage qu'il en ferait; celui qui prête un capital oisif, ne perd pas cet usage, puisqu'il ne s'en servirait point.

Par conséquent, le prêteur qui reçoit une lettre de change *équivalente*, peut y trouver, dans le premier cas, l'équivalent de l'*usage* qu'il perd ; s'il faisait une pareille addition dans le deuxième cas, il se ferait payer ce qu'il n'aurait point perdu.

Concluons que si l'honnête homme peut retirer quelque avantage de l'argent qu'il prête, ce gain lui vient d'une *utilité* autre que la *fécondité* de l'argent, nous voulons dire de l'utilité *publique*. Celle-ci, quand les circonstances ont changé et que l'industrie a fait des progrès, a pu demander de nouveaux sacrifices aux particuliers comme *prix* d'une *utilité* nouvelle, ainsi que nous l'avons dit au numéro 972 et suiv

---

CI

Remarque théorique.

Cette observation fera comprendre pourquoi nous avons suivi, dans notre théorie de l'intérêt légal, l'idée d'une *taxe* plutôt que celle d'une *translation de domaine*, adoptée par d'autres écrivains ; bien que d'ailleurs le droit reste le même. (V. S. Alph. de Liguori, lib. III, tract. V. c. 3, dub. 7, n. 157. « Potestas humana... potest transferre dominium, etc.) » Cette dernière assertion prise dans sa généralité, quoique au point de vue de l'intérêt public, pourrait donner lieu à des applications tyranniques et arbitraires (744). Dire au contraire que la société peut imposer celui qui reçoit d'elle quelque service, c'est une doctrine qui entre dans tous les esprits, en même temps qu'elle laisse intacte la liberté sociale de l'individu : c'est aussi, quoique d'une manière moins explicite, la doctrine suivie par Bergier. (*Dictionnaire de théologie*, art. *Usure*, n. 5.)

CII

Prudence des théologiens dans la question de l'usure.

On voit par là avec quelle prudence, avec quelles lumières supérieures a procédé le tribunal de la Pénitencerie romaine qui, sans révoquer la condamnation de l'*usure*,

défend aux confesseurs d'inquiéter les consciences en matière d'*intérêt légal*. Ce sont deux questions entièrement diverses : dans l'*usure*, la cupidité privée vole le bien d'autrui; par la taxe de l'*intérêt légal*, la société exerce, *en toute rigueur de justice*, son droit de haut domaine dans l'intérêt commun, proportionnant la compensation aux besoins de la société dans les circonstances courantes, afin d'assurer, par la circulation des capitaux, la propriété commerciale de la société entière et de chacun de ses membres.

FIN DES NOTES DU LIVRE QUATRIÈME.

NOTES DU LIVRE CINQUIÈME.

CIII

Confirmation de nos théories politiques.

Comme la solution des difficultés dépend des principes, on voit quelle influence doivent avoir sur la pratique les théories spéculatives de la politique. Pour en donner un exemple, comparons notre doctrine avec celle de Burlamacchi dans le ch. IV de la deuxième partie, sur la question de l'aliénabilité des droits politiques. Cet auteur soutient, dans le § 3, que *la souveraineté ayant pour base le consentement réciproque du souverain et des sujets*, le peuple ne peut point obliger le souverain à la retenir. Conséquence, à coup sûr, fort étrange. Jusqu'à Burlamacchi, on croyait que le consentement supposait obligation et irrévocabilité réciproque. Le principe lui-même, au reste, étant faux (446), la théorie de l'auteur devrait se réduire à un cas particulier énoncé par cette comparaison contraire à la sienne : que *celui qui est souverain en vertu d'un contrat, ne peut abandonner la souveraineté qu'aux termes et conditions de ce contrat.*

D'après le § 5 de Burlamacchi, un roi doit mourir sur le trône, et c'est toujours un acte de honteuse faiblesse d'abdiquer l'autorité... A s'en tenir au § suivant, *il n'y a donc aucun doute qu'un roi puisse renoncer à la couronne.* Si cette conséquence ne manque pas de ridicule, nous retrouvons un *élément tragique* dans l'antécédent : quoi de plus frappant sur le théâtre qu'un monarque qui n'abandonne la couronne qu'avec la vie ! Mais comme l'auteur ne nous présente pas un drame et qu'il s'agit ici de philosophie, il eût dû au moins nous faire le bénéfice de quelque raisonnement et de quelque raison. Il est vrai qu'il apporte une de ces raisons de second ordre : l'abdication mène le plus souvent à la misère. Mais il tait la raison principale, et sans doute pour de bons motifs. Quant à nous, nous attendrons des preuves plus convaincantes, avant de condamner tant de héros qu'une sublime générosité porta à abdiquer la dignité royale ; et quand l'auteur nous aura donné ces preuves, nous nous garderons de conclure avec lui ; DONC *sans aucun doute un roi ne peut abdiquer.*

Continuons. Un roi peut-il étendre son abdication à ses enfants ? Burlamacchi répond oui, si les enfants ne sont pas nés encore ; non, s'ils ont déjà reçu la nomination du peuple. Nous répondrions plutôt qu'il ne le peut point, que ses enfants soient nés ou à naître, qu'ils aient ou n'aient pas reçu la nomination du peuple ; comme tout autre père, il doit procurer à ses enfants les biens auxquels leur naissance leur donne droit. (V. le liv. VII de cet ouvrage.)

Les §§ 12 et 13 de Burlamacchi se distinguent entre tous, l'un par sa *lucidité*, l'autre par sa *rapidité :* le premier nous apprend que la renonciation ne doit point se faire sans motif et par pure inconstance, ce que personne ne contestera ; le deuxième nous dit en deux mots qu'en cas de nécessité, la nation peut abandonner un prince héréditaire : c'est traiter lestement de hautes et difficiles questions.

CIV

Sur la souveraineté héréditaire.

L'application à l'histoire mettra cette théorie en lumière. Rappelons-nous que les Etats, particulièrement les plus paisibles et les plus légitimes, ont d'ordinaire une origine assez modeste, qu'ils doivent très-souvent à l'accroissement successif de quelques familles qui sont parvenues enfin à l'indépendance. Telles sont les maisons de Savoie et d'Autriche, etc. Qu'eût-on dit, au temps où elles étaient encore des familles particulières, si les cultivateurs de leur domaine, les serviteurs de leur maison, les gardes de leurs bois, les locataires de leurs propriétés s'étaient constitués et déclarés *en conseil,* à l'effet de décider si les biens de leur maître devaient passer à ses héritiers ou à d'autres qui s'en rendraient plus dignes? On eût dit ce qu'on dirait aujourd'hui, si telle devenait la résolution de quelques fermiers d'un propriétaire quelconque : Halte-là! vaillants envahisseurs, il ne s'agit pas de savoir si ces domaines sont à votre convenance, mais ce qu'en disent le droit et la loi.

Or, si ces propriétaires parvenaient à conquérir une noble indépendance, irions-nous pour cela les priver du droit de tester et de faire hériter leur race et postérité? Evidemment non : l'injustice serait évidente.

On pourrait répondre que, devenus souverains, ils se trouvent être les arbitres des destinées d'une société ; que, par suite, ils ne sont plus sujets aux mêmes lois, en disposant de leurs biens. Mais n'étaient-ils pas auparavant arbitres des destinées d'une autre société, arbitres plus absolus peut-être, puisque, *de fait*, le maître est beaucoup plus libre dans le gouvernement de sa maison, que le souverain dans l'administration de l'Etat. On aurait cependant trouvé absurde la prétention de la société domestique qui eût voulu établir d'autres lois de succession : pourquoi pourrait-on sur l'homme *indépendant* ce qu'on ne peut pas sur l'homme *privé?*

— Mais parvenus à l'indépendance, ils pourraient excéder leurs droits et devenir tyrans. — C'est une autre question que nous traiterons plus loin ; il ne s'agit ici que de savoir *si l'hérédité* d'une dynastie *ne doit dépendre* que du bien du peuple, sans égard aux droits que le prince pourrait avoir ; les faits nous paraissent pleinement favorables à notre théorie.

CV

Doctrine de Burlamacchi sur ce sujet.

Au premier chapitre de la IIIe partie du *Droit politique* (§ 17 et suiv :), le publiciste de Genève rappelle d'abord qu'il est essentiel à toute loi d'être fondée en droit et justice ; mais qu'il n'en faut pas conclure que les membres de l'Etat puissent refuser obéissance aux ordres du souverain, sous prétexte qu'il ne les croient pas entièrement conformes à l'équité. Non-seulement l'imperfection inséparable de l'humanité exige qu'on lui pardonne quelque chose, mais l'ordre de la société demande qu'on respecte le pouvoir législatif, partie intégrante de l'Etat. Les sujets doivent laisser passer certains inconvénients, fruit de quelques lois injustes, plutôt que de causer, par leur rébellion, la ruine de la société.

Que si l'arbitraire de la puissance législative allait jusqu'aux derniers excès, jusqu'au renversement des principes fondamentaux de la nature et des devoirs qu'ils imposent,

les sujets, en vertu du pouvoir imprescriptible que leur donnent les lois divines, auraient le droit et le devoir de refuser obéissance à de pareilles prescriptions.

CVI

Saint Thomas et le Contrat social.

Dans un siècle que quelques hommes nomment grossier parce qu'il n'a pas inventé les machines à vapeur, un grand publiciste, ami d'un grand roi, donna à la même question la même solution que nous, en termes simples et clairs : « Si ad jus multitudinis pertineat sibi providere de rege, non injuste ab eadem rex institutus potest destitui... Si vero ad jus alicujus superioris pertineat multitudini providere de rege, exspectandum est ab eo remedium contra tyranni nequitiam... Quod si contra tyrannum auxilium haberi non potest, recurrendum est ad regem omnium Deum etc. (*De regimine principum*, lib. I, cap. 6) (*a*).

Se serait-on attendu à ce qu'on trouvât dans ces paroles une confirmation des doctrines du Contrat social? Spedalieri cependant, dans son premier livre des *Dritti d'ell' uomo*, prétend l'y trouver; vu, dit-il (c. 16, *Appendice*, § 4), qu'*ici saint Thomas reconnaît expressément des contrats*. Le comte Ter. Mamiani, dans la préface de ses poésies, reproduit l'argument de Spedalieri. Comment celui-ci n'a-t-il point vu que l'auteur du *Regimine principum* parle d'un contrat *réel* et de fait, ayant lieu dans des sociétés encore libres qui s'organisent elles-mêmes (523, 525, 624) : *Si ad jus multitudinis pertineat?* Cette condition *si pertineat*, ne suppose-t-elle pas que ce droit peut souvent ne pas lui appartenir? Et par suite, n'est-ce pas la proposition contradictoire du système de Spedalieri, qui suppose que le sceptre *doit toujours rester à la disposition du peuple?* (Ib. c. 16, § 1.)

Spedalieri cite encore les paroles qui ont rapport aux souverainetés subordonnées à une puissance supérieure (602 et 1025), desquelles il dit qu'*il n'a point eu l'occasion de devoir parler*. Il eût bien fait, toutefois, d'en dire sa façon de pensée : il aurait pu se convaincre qu'elles sont incompatibles avec le Contrat social, dans la théorie duquel la souveraineté est en permanence aux mains de la multitude.

Enfin, citant les paroles de saint Thomas, relatives aux gouvernements absolus, dans lesquels le droit de choisir un souverain n'appartient ni à la multitude ni à quelque puissance plus élevée, et dans lesquels on ne peut par conséquent *attendre du secours que de Dieu*, Spedalieri n'en dit que deux mots — *cela se comprend*. — Il change le sens du texte comme si ces paroles : *Si contra tyrannum auxilium humanum haberi non potest*, devaient s'entendre d'une simple impuissance de fait et non de l'impossibilité de droit. Pourtant il est manifeste que le saint docteur parle du *droit*. S'il parlait du fait, dans la première partie de la phrase disjonctive, il n'aurait pas dit : *Si le droit appartient à la multitude*, mais plutôt *si la multitude a des forces suffisantes*; et dans la seconde partie au lieu de dire : *si quelque supérieur a le droit*, il aurait dit : *si quelque roi puissant veut prêter son concours*. Mais puisque, dans les deux premiers membres de la disjonctive, il s'agit du *droit*, c'est dans ce sens qu'il faudra comprendre aussi le troisième.

Cela paraît encore plus évident si l'on fait attention aux premières paroles de saint Thomas, auxquelles toutes celles qui ont été citées servent d'application : il dit qu'*il faut procéder contre les tyrans non par la présomption de quelques particuliers, mais par autorité*

(*a*) « Si la nomination du roi dépend du droit du peuple, celui-ci peut sans injustice destituer le roi qu'il a établi... Si c'est un pouvoir supérieur qui a le droit de donner un roi au peuple, c'est à lui à délivrer celui-ci d'une oppression tyrannique... Si le secours ne peut venir des hommes, il faut recourir à Dieu, monarque universel. »

publique. Ces paroles sont suivies immédiatement du texte déjà cité, *si c'est à la multitude*, etc. On voit que la multitude ne peut pas agir avec *autorité publique* si elle n'a pas ce droit, qu'elle doit donc attendre le secours du Roi des rois, et ne pas procéder par autorité particulière.

Nous pouvons ajouter encore d'autres observations pour démontrer que Spedalieri n'a pas compris exactement le sens dans lequel le saint docteur a établi l'origine divine de l'autorité. Mais cela ne peut servir à notre dessein qui n'est pas ici de réfuter longuement nos adversaires, mais d'enlever au Contrat social et à la révolution un appui dont on se prévaut à tort. Nous ne pouvons cependant négliger un dernier argument qui sert à Spedalieri de conclusion : — Les athées, dit-il, ne reconnaîtront aucun prince, si l'autorité souveraine vient de Dieu; donc il est mieux de ne pas la faire descendre de Dieu. — L'argument est vraiment curieux. Celui qui nie un principe en nie aussi les conséquences; donc, il est mieux de ne pas enseigner les principes! Je ne sais si l'athée obéira bien à l'autorité du *contrat social;* mais supposé qu'il y obéisse, il déraisonnera en obéissant, comme il déraisonne en niant Dieu : car sans Dieu comment peut exister l'obligation du contrat? (428)

Cette réponse de Spedalieri me rappelle le procédé ingénieux de celui qui, pour guérir un fou obstiné à ne vouloir plus manger par la persuasion qu'il était mort, fit le mort avec lui et puis, se mettant à manger, lui fit croire que les morts mangent. Il semble que Spedalieri a espéré de rendre un athée obéissant, en déraisonnant avec lui.

CVII

Influence sociale des faits primitifs.

L'histoire nous en offre de nombreux exemples. Moïse et Josué, ces deux législateurs si sages et si puissants, posèrent comme base de leur droit politique la promesse et l'attente du Messie dans la descendance d'Abraham et d'Isaac, et, par suite, la division régulière des tribus, après la conquête de la Palestine; ces dispositions furent complétées par le partage du territoire entre les différentes tribus, excepté celle de Lévi, investie de l'influence sacerdotale, et par toutes les lois politiques qui propagèrent, à travers les siècles, cette *société messianique*, unique dans l'histoire.

Romulus, après avoir assuré une certaine indépendance au berceau de Rome naissante, lui donna sa première constitution, où le pouvoir royal et l'influence sénatoriale étaient l'expression d'un fait antérieur, les sociétés militaires s'organisant naturellement en monarchies tempérées (549). Les autres formes qui complétèrent la constitution primordiale furent le fruit de ses vastes conceptions : nous appelons ainsi le choix et le nombre de familles patriciennes avec droit d'hérédité, la division en tribus avec certaines attributions déterminées, le partage des terres et le droit de succession, qui empêchait la fluctuation naturelle des propriétés particulières, etc.

Mais laissons là les anciens. — Qu'on nous permette d'ajouter ici deux mots sur un fait contemporain.

Lorsque Louis XVIII rentra aux Tuileries, il déclara, en octroyant la Charte, qu'il respectait comme inviolables les acquisitions de biens nationaux et les titres de la noblesse impériale, etc. Cette déclaration, exigée absolument par les bonapartistes, fut blâmée par nombre d'émigrés comme *injuste* et *impolitique*. Mais comment pouvaient-ils avoir la prétention de détruire d'un trait de plume un ordre de choses créé par le *possesseur de l'autorité*, d'une autorité arrachée aux mains de l'anarchie et non pas à celles du légitime souverain, d'une autorité qu'il était, pour ainsi dire, impossible de lui rendre, d'une autorité reconnue par le souverain pontife et par toutes les puissances

de l'Europe? Mettre ces droits au néant, c'eût été un acte contraire aux lois exposées nº 665 et suiv., et, sous ce rapport, les bonapartistes avaient raison.

Mais les royalistes avaient aussi raison; ils avaient droit à la reconnaissance personnelle de l'homme qui venait de recueillir la succession de Louis XVI, et qui leur devait une indemnité.

Des observations analogues peuvent s'appliquer à la *restauration* des autres Etats de l'Europe, depuis la catastrophe révolutionnaire; ils nous présentent toute une société héritière d'une antique constitution qui n'est pas entièrement abolie et d'un gouvernement de fait qui commence à se légitimer en certains points (677 et suiv.). Une expérience récente a pu d'ailleurs nous convaincre qu'on ne remue pas de pareilles questions sans faire de nouveau trembler sous ses pas le sol de la patrie.

Ces doctrines de justice rigoureuse et de respect religieux pour *tous* les droits ne plairaient certainement pas à M. Ahrens, qui, après avoir écrit un gros volume pour établir, dit-il, les véritables idées de justice, finit par donner, dans le dernier chapitre, une protestation énergique en faveur des héros de 93, en nous disant : « Nous sommes bien éloignés de ne vouloir pas reconnaître la *nécessité* de la destruction par rapport à la plupart des anciennes institutions et corporations féodales. » Quant à moi, au contraire, j'abhorre toute destruction et je respecte le droit dans ceux-là même qui le posséderaient sans le mériter. Telle est la véritable conservation, gage du progrès pacifique et de la civilisation sociale. Avec des principes de destruction, jamais on n'obtiendra qu'un progrès lent et difficile, à travers une mer de larmes et de sang, en invoquant la paix et en faisant la guerre. Et après de longues années de troubles et de chagrins, on devra demander le rétablissement de ce qui a été détruit, en protestant qu'il fallait le corriger pour le rendre meilleur, et non le détruire pour devoir le rétablir (*a*). C'est ce que nous voyons arriver aujourd'hui dans les institutions civiles et politiques, où se manifeste chaque jour ce vide immense, laissé dans l'organisation sociale par ces abolitions insensées, auxquelles on a substitué ensuite des compensations. Ainsi, aux corporations d'arts et de métiers on a substitué les sociétés d'ouvriers pour protéger l'industrie contre l'oppression du capital. Ainsi l'abolition des droits et des assemblées des provinces et des fiefs a produit cette division qui ne permet guère aujourd'hui d'opposer une sage et ferme résistance à la prépondérance des ministres et à la centralisation.

CVIII.

Remarque sur Grotius.

Grotius traite ces questions au deuxième livre, chap. VI, § 6 et suiv.; il les résout au point de vue du Contrat social, dont le publiciste hollandais est partisan modéré; il exige le *consentement* de la patrie qui doit faire la renonciation, et allègue diverses raisons que réfute Gronovius. Nous avons parlé *jam satis superque* du pacte social et de ses conséquences. Gronovius dans les notes donne, d'ordinaire, la réfutation de son texte.

(*a*) « La France doit se donner des doctrines *plus justes* sur la nature morale et sociale... en créant diverses institutions, selon le principe *de corporation* qui a donné la vie aux institutions du passé. » (Ahrens, *Philos. du droit*, p. 437. V. aussi 441 et 456.)

CIX

Un roi catholique et le tribunal de la pénitence.

Nous parlons ailleurs de l'avantage immense offert aux peuples catholiques dans l'indépendance de l'autorité pontificale. Mais celle-ci ne s'étend pas aux détails de l'administration, dont le résultat produit cependant le bonheur ou le malheur des nations. L'infinie sagesse qui déposa au sein du christianisme tous les germes de vérité et de prospérité, appelle le souverain au jugement d'un Dieu qui connaît toutes ses pensées, ses actions, représenté par un de ces ministres de l'Eglise, témoins et consolateurs *par devoir* de toutes les misères du peuple, *dont ils font eux-mêmes partie.* Quel mélange de douceur et de force dans cette sainte combinaison de soumission et de puissance, de souveraineté et d'humiliation : d'un coupable obligé de reconnaître toutes ses fautes, d'un juge capable de les lui faire découvrir! « La confession, puissance morale, moyen d'éducation de la plus haute valeur » non-seulement pour le peuple, mais aussi pour le souverain. « Aucun moyen aussi puissant n'avait été employé par les anciens. » (*Doct. de Saint-Simon,* I[re] année, séance X.) — L'antique Egypte se contentait du jugement de ses souverains *morts*; et c'était de sa part, suivant la remarque de Cantu (t. II, p. 296), un hommage rendu à la nécessité de la direction des pontifes.

On ne trouverait pas parmi les princes *qui se confessent* une série de monstres comme parmi ceux *qui ne se confessent point.* Et quel sublime spectacle que celui des Théodose et des Henri reconnaissant leurs fautes à la voix des Ambroise et des Thomas! — Si on me dit que tous les confesseurs des princes ne sont pas des Ambroises ou des Thomas, je répliquerai que tous devraient l'être, que plusieurs l'ont été, que celui qui s'écarte de leur exemple manque à son devoir. Que si l'institution est admirable en elle-même, mais le ministre mauvais, il faut corriger le ministre et non pas calomnier l'institution.

Mais puisque j'ai dû toucher un point si délicat, je ne laisserai pas d'avertir qu'autre chose est gouverner la conscience, autre chose gouverner les intérêts que cette conscience doit régler.

L'éloge de cette institution ressort de son mode d'action même : étranger à la flatterie, à l'esprit de domination, le confesseur sait que diriger une conscience ne veut pas dire gouverner les intérêts que cette conscience doit régler elle-même. Diriger une conscience, c'est l'obliger avec autorité à suivre les lois auxquelles elle se doit conformer, c'est l'éclairer au moyen des principes généraux qui doivent être sa ligne de conduite, et qu'elle-même doit appliquer aux cas particuliers.

Les esprits non prévenus comprendront par là qu'on peut régler la conscience d'autrui sans régler ses intérêts; quoiqu'en réglant les consciences il faille nécessairement influer aussi sur la manière dont la personne dirigée administre ses propres intérêts. Tout à fait de la même manière que le moraliste, en persuadant aux hommes de suivre les lois de justice universelle qu'il écrit, influe puissamment sur ceux qui le lisent pour les diriger dans la bonne administration de leurs intérêts personnels et dans la probité habituelle de leur conduite, sans cependant se mêler de leurs affaires particulières.

Ainsi, un sage confesseur n'est pas un intrigant qui veut gouverner le royaume, c'est un juge qui vient de la part de Dieu, qui appelle les souverains au tribunal *de leur propre* conscience, et qui leur impose avec autorité la soumission envers eux-mêmes, en gouvernant le royaume selon les conseils de leur *raison,* malgré l'opposition de leurs passions et de leurs intérêts.

CX

Remarque de M. Ahrens (*a*).

M. Ahrens s'est proposé de prouver l'incompétence des gouvernements politiques en fait de religion, de science, d'industrie, etc.

Rien, sans doute, n'est plus conforme à la raison que d'établir des compétences distinctes pour les divers ordres de l'Etat (XCV), et ce serait chose aussi impossible que ridicule de vouloir que l'autorité politique fût l'autorité religieuse. Mais il n'en faut pas moins dans la société un certain ordre auquel les rapports mutuels des diverses autorités devront cette *unité* que l'auteur lui-même exige (*Philosophie du droit*, dernier chapitre). Sans cet ordre, il y aurait collision de droits et lutte entre les autorités diverses qui doivent régler les actions morales de l'homme. Il doit donc y avoir quelque subordination entre différentes sociétés énumérées par M. Ahrens, ou, pour mieux dire, entre les différents éléments d'une même société. Ainsi, par exemple, il peut arriver que la loi du négoce suggère au négociant un contrat défendu par la morale. A laquelle des deux lois devra-t-il obéir? Y a-t-il ici subordination, oui ou non?

L'auteur n'a pas su reconnaître cette subordination dans la société, parce qu'il n'a pas su d'abord la découvrir dans l'individu. Il nous dit (page 54) : la destinée de l'homme consiste dans le développement *complet* de ses facultés et dans leur application à tous les ordres de choses. Non, la destinée de l'homme n'est pas de se développer complétement et de s'appliquer à tous les ordres, mais de se développer d'une manière proportionnée à la fin unique pour laquelle il est né, et aux moyens *nécessaires* pour y parvenir. Cette nécessité est celle qui constitue le devoir (94 et suiv.); mais M. Ahrens est conduit avec M. Damiron à faire un devoir de tout ce qui est possible et honnête (VIII).

C'est une erreur dont il me semple que M. Térence Mamiani ne s'est pas suffisamment gardé dans sa lettre à M. Pascal Mancini où il établit ce théorème (page 20). « Tous les jugements qui révèlent quelque règle d'action conforme à l'ordre, constituent un *précepte* moral et une *obligation*... l'intelligence connaît que cette action est conforme à l'ordre et par conséquent *voulue* par l'auteur de l'ordre, etc... Une semblable volonté constitue un commandement qui oblige. » Non, l'auteur de l'ordre ne commande pas qu'on fasse tout ce qui est conforme à l'ordre (cela serait impossible), mais qu'on ne fasse rien qui y soit *contraire*. Des actions différentes et opposées entre elles, comme le commerce et l'étude, pourront être conformes à l'ordre; faudra-t-il donc les réunir en même temps, et devenir *tous*, selon l'étrange idée de M. Damiron, philosophes, poëtes, artisans, peintres, fondeurs, etc., au moins par *représentants* (VIII).

Il me semble évident que la société, destinée par le Ciel à maintenir l'ordre de la vie honnête, a plein pouvoir pour coordonner, d'après cette fin, les associations même *accidentelles* qui cultivent les différentes facultés de l'homme. C'est ce que M. Ahrens finit par avouer lui-même au dernier chapitre où il parle de l'unité sociale, et où il explique la formation d'un *pouvoir central propre à exercer une influence convenable sur tous les autres pouvoirs sociaux*.

Mais quand il veut que ce pouvoir soit distinct de tous les autres ordres et qu'aucun de ceux-ci ne se trouve en possession du pouvoir central, il établit un système imaginaire d'organisation sociale. Les ordres sociaux, d'après lui, sont l'ordre politique, l'ordre religieux, l'ordre scientifique, l'ordre artistique, l'ordre industriel (commercial) et l'ordre moral : si aucun de ces ordres ne doit régler les autres, la société devra donc se régler indépendamment de la *science*, de la *religion* et même de la *morale*. Or, je demande si l'on pourra dire qu'une telle société est réglée et par quel principe?

(*a*) Se rapportant au § 10^0.

Quant à moi, persuadé que la religion et la morale qui en dépend doivent diriger la société, je crois que celui qui gouverne doit être sincèrement religieux, et gouverner conformément à la morale. Quand donc les six ou sept ordres sociaux formeraient, en quelque sorte, leurs Etats Généraux, toujours les représentants de la morale et de la religion voudront y tenir le premier rang, sous peine d'abandonner cette société où ils devraient se soumettre à l'industrie ou au commerce, même en un seul point.

Si M. Ahrens pense autrement, je ne sais pas pourquoi il a écrit un traité de morale, dont les lois embrassent toute l'action des hommes; si ce n'est qu'il avoue que toute l'action future de ces corporations doit être libre dans l'application de leurs principes particuliers aux matières qui leur sont propres, mais toujours avec subordination aux lois de la morale : que le moraliste ne doit pas enseigner à tisser ni le prêtre à faire des souliers, mais qu'il devra donner des règles morales pour les actions mêmes des tisserands et des cordonniers, dans tout ce qui s'y rapporte à l'ordre moral; il avance une vérité évidente mais qui certainement n'est pas fort nouvelle. Le mal est que quelquefois elle n'est pas appliquée. Il y a eu des cordonniers qui ont donné des leçons de peinture à Apelles, des Justinien qui ont enseigné la théologie catholique au pape. Mais toujours, la réprobation publique, condamnant ces intrus par le *ne sutor ultra crepidam*, a fait servir l'intrusion même comme une nouvelle confirmation de la distinction naturelle des ordres ou plutôt des professions sociales.

Maintenant est-il bon que ces professions forment chacune une corporation par elle-même? C'est une question théorique (746), dont nous avons dit quelques mots en parlant du droit d'association (769 et suiv). Nous n'avons rien à y ajouter (*a*). Quel que soit le bien qu'on puisse obtenir de ces corporations, et quelque droit qu'on ait de les former, toutes devront toujours être subordonnées à l'ordre social, et par conséquent à celui qui en est sous une forme quelconque, le légitime ordonnateur. Si l'ordre imaginé par M. Ahrens venait donc à se réaliser, et si les professeurs des sept facultés, venaient effectivement à former avec leurs députés, un gouvernement légitime de *représentants*, ceux-ci gouverneraient politiquement, et devraient se régler selon les lois de la *religion* et de la *morale* aidées de la *science*. La *religion*, la *morale* et la *science* serviront toujours de règle; l'autorité publique présidera toujours à l'ordre; les autres professions libres dans leurs fonctions spéciales seront toujours nécessairement subordonnées aux précédentes dans leur action sociale, comme M. Ahrens le reconnait en substance, quand il dit (p. 354) que la législation devrait appartenir aux juristes politiques.

CXI

Influence de la société sur les mariages.

Remarquez bien que je ne dis pas, que la société *doit empêcher la multiplication de l'espèce humaine;* au contraire, au § 1116, je conclus que le mariage n'est pas soumis directement à l'autorité politique et au § 1120, je démontre qu'elle ne peut pas l'empêcher. Donc, elle ne peut empêcher directement cette multiplication. Je dis seulement qu'il ne faut pas favoriser cette multiplication *outre mesure*, comme le montre le § 1121, qui est dirigé contre l'erreur des anticélibataires. Mais la tendance à se propager excessivement, est une chose naturelle et continuelle dans une société heureuse, ainsi que le démontrent les économistes cités au § 1119 et ailleurs; j'en conclus donc que le problème de la population est un de ceux qui sont, dans l'*état présent de nature*, insolubles, eu égard aux seules forces naturelles de la raison. Qu'il soit vraiment insoluble, c'est ce

(*a*) V. Balmès, le *Protestant. et le Catholic.*

que je cherche à montrer, par l'exposition claire du problème du § 1123, où l'on voit deux termes contraires entre eux; savoir — mettre des bornes à l'excès de la population — et — faciliter les mariages et *leur fécondité* — ou, en d'autres termes, — rendre la société heureuse et les mariages libres, sans que ce bonheur et cette liberté produisent leur effet naturel qui est une population excessive. —

C'est là le nœud, auquel je ne vois pas de solution dans la nature présente de l'homme; car l'état de virginité est supérieur à ses forces naturelles. Les forces seules de la grâce et les espérances du Ciel peuvent résoudre complétement le problème de la population dans une société parvenue à son développement parfait.

Il faut donc n'être pas au courant des progrès scientifiques, pour venir comme un anonyme, dans ses *idées sur la population*, (Palerme, 1836,) débiter contre le *célibat* catholique de vieilles objections réfutées souvent déjà, non-seulement par les philosophes religieux, mais par les incrédules eux-mêmes.

CXII

Remarques sur la liberté des professions.

M. Ahrens dit, dans son Cours de droit naturel ou *Philosophie du Droit*, que les castes, les corporations privilégiées, la transmission héréditaire des fonctions sociales sont considérées comme contraires à la justice, depuis qu'elles sont un obstacle au développement social. Distinguons les *fonctions sociales* des *professions* : certainement, comme il le dit, la société ne doit pas mettre *gratuitement* des entraves à l'exercice d'une *profession* : elle ne doit empêcher aucun homme de faire usage de ses forces pour se procurer la nourriture et l'aisance en rendant service aux autres. Mais l'*artisan* n'est pas un *employé public* dont les *fonctions* ne tendent qu'*au bien commun*, et dont l'*action* et les *qualités* peuvent être déterminées par l'autorité chargée de procurer le bien commun. Quant aux corporations antiques, représentées aujourd'hui par les associations d'ouvriers, rien n'était peut-être, dans l'origine, aussi mal que nous le pensons.

CXIII

Le guerrier chrétien.

On pardonnera à l'amour filial de l'auteur de jeter ici quelques fleurs sur la tombe de l'homme à qui il doit la vie et des exemples de vertu encore plus précieux que l'existence. On lit dans le *Dictionnaire géographique universel* que « pendant la guerre contre les Français, *d'Azeglio* marcha contre eux à la tête de son régiment et fut fait prisonnier. Ses frères d'armes le crurent tué, et sur cette nouvelle sa famille ouvrit son testament : elle y trouva la défense de porter le deuil s'il mourait sur le champ de bataille. Comme on lui offrait la liberté à condition de ne plus porter les armes contre la France. — Une telle condition, répondit-il, est une impossibilité pour un citoyen dévoué à sa patrie. On n'insista point, et la liberté lui fut rendue. » César d'Azeglio nourrissait dans son cœur ces magnanimes sentiments par la lecture du livre des Machabées, dont il m'a montré quelquefois un de ces précieux exemplaires Elzevir, qui était son vade-mecum à l'armée.

L'abbé Carron a publié, en 1815 et 1817, *les Vies des justes dans la profession des armes* :

il y raconte plusieurs traits de bravoure militaire et chrétienne, en empruntant la plupart des exemples à la France, sa patrie. Un pareil recueil n'est pas seulement un excellent manuel du soldat chrétien, il sert aussi de réponse péremptoire à certains hommes qui pensent que la frivolité et l'impiété sont les compagnes du véritable courage. « La piété, loin d'affaiblir les courages, les fortifie, les exalte, et la foi a des méditations où les plus nobles images de la vie du soldat se présentent au cœur qui s'en nourrit. » Ravignan.

CXIV

Remarque sur les devoirs de la société envers les soldats.

« Dans une des dernières séances de la Chambre des Communes (session de 1842), O'Connell proposa de nommer une commission spéciale pour examiner l'état d'abandon religieux où se trouvaient les soldats catholiques de l'armée de la Chine et des Indes. M. Baring assura que le gouvernement des Indes s'était toujours efforcé de leur fournir les prêtres et les livres nécessaires : quant au fait de quelques officiers qui avaient voulu leur imposer le catéchisme anglican, le commandant en chef n'en fut pas plus tôt instruit qu'il fit cesser ce désordre. De son côté, le ministre de la guerre, sir Henry Hardinge, déclara qu'il n'y avait point d'officier dans l'armée qui n'admirât le courage des soldats catholiques et qui ne conçût la plus profonde estime pour leurs principes religieux ; il déclarait, d'ailleurs, que le gouvernement ferait tous ses efforts pour satisfaire aux justes réclamations des catholiques. » (*The Standard*, 25 mai 1842.)

Pendant le cours de la dernière guerre, la France et l'Angleterre n'ont pas seulement signalé leur intrépidité et leur héroïque constance sur le champ de bataille; les mécréants même ont admiré le courage et le dévoûment des aumôniers et des sœurs de Charité.

CXV

Jugement d'Helvétius sur l'*Esprit des lois*.

Voici la lettre d'Helvétius à Montesquieu, où il juge le manuscrit de l'*Esprit des lois* : « Je vous l'ai dit, je vous le répète, mon cher ami ; vos combinaisons ne font que séparer et compliquer les intérêts individuels au lieu de les unir. L'exemple du gouvernement anglais vous a séduit. Je suis loin de penser que cette constitution soit parfaite : j'aurais trop à vous dire à ce sujet. Attendons, comme disait Locke au roi Guillaume, que des revers éclatants, qui auront leur cause dans le vice de cette constitution, nous aient fait sentir ses dangers ; que la corruption devenue nécessaire pour vaincre la force d'inertie de la chambre haute, soit établie par les ministres dans les communes, et ne fasse plus rougir personne. Alors on verra le danger d'un équilibre, qu'il faudra rompre sans cesse pour accélérer les mouvements d'une machine si compliquée. En effet, n'est-il pas arrivé de nos jours qu'il a fallu des impôts pour soudoyer des parlements qui donnent au roi le droit de lever des impôts sur le peuple? La liberté même dont la nation anglaise jouit, est-elle bien dans le principe de cette constitution, plutôt que dans deux ou trois bonnes lois, qui n'en dépendent pas, *que les Français pourraient se donner*, et qui seules rendraient peut-être leur gouvernement plus supportable?... Je finirai, mon cher président, par vous avouer que je n'ai jamais bien compris les *subtiles distinctions*, sans cesse répétées, sur les différentes formes de gouvernement. Je n'en connais que deux espèces : les bons et

les mauvais; les bons sont encore à faire ; les mauvais, dont tout l'art est, par différents moyens, de faire passer l'argent de la partie gouvernée dans la bourse de la partie gouvernante. Ce que les anciens gouvernements ravissaient par la guerre, nos modernes l'obtiennent plus sûrement par la fiscalité : c'est la seule différence de ces moyens qui en forme les variétés. Je crois cependant à la possibilité d'un bon gouvernement où la liberté et la propriété du peuple respectées, on verrait l'intérêt général résulter sans toutes vos balances, de l'intérêt particulier. Ce serait une machine simple dont les ressorts, aisés à diriger, n'exigeraient pas cet appareil de rouages et de contre-poids si difficiles à remonter par les gens malhabiles qui se mêlent le plus souvent de gouverner. Ils veulent tout faire agir sur une matière morte et inanimée qu'ils façonnent à leur gré, sans consulter ni nos volontés ni nos vrais intérêts : ce qui décèle leur sottise et leur ignorance. Après cela, ils s'étonnent que l'excès des abus en provoque la réforme! Ils s'en prennent à tout plutôt qu'à leur maladresse, du mouvement trop rapide que les lumières et l'opinion publique impriment aux affaires. »

FIN DES NOTES DU LIVRE CINQUIÈME.

NOTES DU LIVRE SIXIÈME.

CXVI

Du droit de propager la vraie religion.

Appliquons ici à quelques faits historiques les lois générales que nous avons exposées. Ces faits ne peuvent appartenir aux peuples païens, parce que le paganisme, de l'aveu même de ses philosophes, ne présente aucun élément de *rationabilité,* et ne peut par conséquent donner aucun droit religieux réel et fondé en raison. C'était, chez les nations païennes, une question toute matérielle et de fait; il s'agissait de satisfaire l'orgueil national et non de répandre la vérité religieuse.

Les Israélites, bien que mûs par un autre principe, ne combattaient pas non plus pour la défense de la vérité en conquérant la Palestine : ils punissaient, par l'ordre du vrai Dieu, les nations plongées dans une infâme idolâtrie ; mais ils n'étaient pas chargés de répandre parmi ces peuples la connaissance du vrai Dieu.

La guerre de la vérité contre l'erreur ne commence, à proprement parler, que du jour où la lumière de l'éternelle Parole resplendit parmi les ténèbres pour illuminer le monde de ses bienfaisants rayons. *Ignem veni mittere in terram et quid volo nisi ut accendatur.* La première guerre fut déclarée au Révélateur divin par le conseil des Juifs. Or, quels étaient ici, au point de vue purement naturel, les droits réciproques de l'Eglise et du Sanhédrin? Si le Messie est la fin *nationale* du peuple de Dieu, l'obligation du Sanhédrin sera de consulter les Ecritures et de reconnaître le *libérateur promis :* mais c'est là un devoir de conscience qui, *humainement,* ne produit pas un droit correspondant rigoureux (886). Le Sanhédrin conservait donc *extérieurement* les droits de souveraineté nationale, possédés par cette magistrature. La personne adorable du Rédempteur, considérée telle qu'elle a voulu se montrer parmi nous avec les droits d'un simple homme, devait parler pour exercer la mission infaillible qui lui était confiée par le Très-Haut (368); mais elle devait mourir plutôt que se révolter, parce qu'elle devait garder la soumission (1030 et suiv.). Telle fut sa conduite et celle de ses disciples : ils surent *parler* et *mourir.*

Les Césars, pour soutenir le paganisme, font la guerre aux premiers fidèles, défenseurs de la vérité. Quels sont ici les droits réciproques? Le christianisme en présence de l'idolâtrie était évidemment une religion *raisonnable :* les Césars n'avaient donc pas le droit de le proscrire (899). Ils devaient l'examiner, et, après en avoir reconnu la vérité, ils devaient l'embrasser. (228 et suiv.) Mais tant qu'ils ne le connaissaient pas, quels droits avait le chrétien? Il avait le droit de parler, parce qu'il était certain de posséder la vérité, et qu'il devait la confesser; il ne professait rien de contraire aux droits des Césars; mais avait-il aussi le droit d'*insurrection?* L'élection des *Césars* (si le droit était quelque chose dans une telle décadence) appartenait *de droit* au sénat; le chrétien ne pouvait rien dans le sénat; il était donc obligé d'obéir; il *obéissait* et il *mourait.*

Je sais que Bianchi, auteur de grand mérite, affirme, en expliquant la *discipline de l'Eglise, que les premiers chrétiens ont obéi non par devoir, mais par nécessité,* et en cela il

est d'un avis contraire à celui de Grotius (*a*). Mais son assertion est trop en opposition avec les paroles manifestes des saints Pères et spécialement de Tertullien dont le langage se réduirait sans cela à des exagérations ridicules.

D'un autre côté, il n'est pas difficile de voir que ce savant a été conduit là par la crainte d'asservir les consciences et l'Eglise, et par l'hypothèse dominante alors du *peuple souverain*. Nos principes conservent aux Pères de l'Eglise leur véritable sens et leur dignité; ils laissent aux premiers chrétiens la gloire de mourir obéissants, quand ils pouvaient se défendre, et à leurs successeurs des exemples à imiter dans des circonstances semblables; dans l'analyse que nous avons faite du *droit de résistance* (1033 et suiv.), nous avons trouvé à ce mal d'autres remèdes moins violents et moins dangereux.

Pour confirmer ses doctrines, Bianchi cite le fait de Mathathias Machabée suivi du rétablissement de l'indépendance des Juifs. Mais ce fait si compliqué et digne d'être profondément étudié par un publiciste chrétien, ne me semble pas suffisamment analysé dans les éléments politiques : Bianchi ne peut par conséquent prouver son assertion relativement aux chrétiens. Analysons-le ici, pour y appliquer, avec une nouvelle évidence, les principes que nous croyons véritables.

Les Juifs, dit Bianchi, étaient véritablement soumis aux Antiochus. Cela est très-vrai; mais buand la nation se soumit au conquérant de l'Asie, elle ne perdit ni sa nationalité ni sa religion. Ce grand prince respectait ses oracles, adorait son Dieu, prenait part à ses rites. La politique de ces temps n'était pas de *centraliser;* les peuples conquis obéissaient, sans être inquiétés dans leur existence *nationale* (*b*).

En outre, chez les Juifs, la *nationalité* et la *religion* étaient intimement unies, parce que celle-ci était la cause de celle-là; on ne pouvait porter atteinte à la loi religieuse sans attaquer la nation, et, en détruisant la nation, on renversait la loi.

De plus, cette loi évidemment divine ne pouvait être abolie : et si Alexandre-le-Grand, au lieu de la respecter, avait voulu l'abolir, le peuple aurait dû mourir plutôt que de se rendre. Le peuple, en se rendant, avait donc *dû faire une protestation claire,* qu'il voulait conserver sa loi et son existence nationale.

Ces observations expliquent le fait de Mathathias. En tuant l'envoyé du roi et l'apostat, il ne faisait qu'exécuter une loi *en vigueur*. — *Si ton frère, ton ami, ta femme* (et bien plus un étranger!) *voulait te persuader de servir d'autres dieux, tu commenceras par le tuer et tout le peuple t'aidera* (*c*). — Le fait ne pouvait coïncider plus exactement avec la lettre de la loi : et le prêtre Machabée remplissait en même temps deux devoirs : celui du sujet qui obéit à la loi et celui du prêtre qui la promulgue et la défend. Donc le fait de Mathathias n'était pas un acte de rébellion contre l'autorité légitime, mais un acte d'obéissance à la loi.

Mais après avoir frappé l'impie de mort, il se met à la tête du peuple pour travailler à sa sûreté et à son indépendance : comment expliquer ce second fait? Même en faisant abstraction de l'inspiration spéciale de Dieu, la chose n'offre guère de difficulté. Les Juifs étaient *une nation* ou une *société publique* qui, sans avoir été *conquise*, s'était *rendue* (*d*) :

(*a*) V. *Sacra polizia della Chiesa*, t. I, l. I, § 5, n. 7. Les raisons principales qu'il donne sont : I. Il *faut défendre sa vie :* donc aussi sa foi. Mais il est faux qu'il faille *toujours* défendre sa vie; (392-1002.) II. *La foi est plus précieuse que la vie.* Mais la foi ne peut nous être ravie contre notre volonté; on peut donc la défendre avec d'autres armes non matérielles.

(*b*) V. Cantu, *Hist. univ.*, t. IV, p. 249, où il montre le respect d'Alexandre pour Jeddo; et p. 249 : « Alexandre, profitant des discordes intérieures, se rendit maître de Jérusalem, » il n'était donc pas entièrement maître.

(*c*) « Statim interficies. Sit primùm manus tua super eum et posteà omnis populus. » (*Deuteron.*, XIII, 9.)

(*d*) Une nation, privée de son indépendance, la recouvre légitimement quand l'autorité supérieure vient à périr (698, LXVII). La bataille d'Arbelles, en détruisant l'empire des

c'était donc une société volontaire inégale : or, la société volontaire se dissout quand les conditions sont grandement violées (624-5) ; donc l'association des Juifs avec les Grecs sous Antiochus était rompue ; ils retrouvaient leur ancienne indépendance (698, 1041), et leur société revenait dans les mains de leur autorité nationale, qui était à cette époque l'autorité sacerdotale, surtout quand il s'agissait de faire la guerre en faveur de la religion.

Mathathias qui, par un acte d'obéissance à la loi, se voyait tout à coup devenu indépendant de fait, était en même temps supérieur de droit : il était donc (502) en possession de la légitime souveraineté de la nation ; l'union avec les Grecs avait été rompue par la violence de ceux-ci. Il était seul supérieur dans ce moment, tandis que les autres prêtres gémissaient encore captifs. Non-seulement il pouvait licitement, mais il devait absolument défendre la nation opprimée : et l'inspiration divine vint dans cette grande âme non pour légitimer une transgression, mais pour fortifier un *devoir* déjà traduit en *droit*.

Mais qu'a de commun ce héros, *administrateur souverain* d'une nation opprimée, avec le chrétien qui passe de l'*idolâtrie politique* à la foi naissante d'un Dieu *politiquement* inconnu ? Qu'a de commun la mort *légale* d'un envoyé *illégal* avec la révolte contre un empereur reconnu ? Et la *religion nationale* des Hébreux avec la *religion universelle* des chrétiens ?

Tenons donc fermement avec Tertullien que les chrétiens sous les Césars mouraient parce qu'ils devaient mourir, quoiqu'ils eussent les moyens de se défendre et de se révolter ; ils répudiaient cette défense parce qu'elle était mauvaise en elle-même, et non parce qu'elle offrait des périls. Leur constance, qui éclatait lorsqu'ils étaient désarmés, aurait-elle faibli sous les armes ?

Mais la Croix vint aussi orner le diadème des Césars, devenus volontairement enfants de l'Eglise, de laquelle ils ont reçu la lumière de la vérité. Les Césars se font les disciples de la société spirituelle, sans que l'Eglise ait aucune autorité politique temporelle ; ils lui doivent foi et protection dans son enseignement, et elle leur doit la dépendance politique dans ses enfants, parce que les autres peuples que l'Eglise embrasse sont trop faibles et trop grossiers pour former une société d'égaux avec le peuple souverain du monde. Si donc un empereur hérétique persécute l'Eglise, celle-ci, comme maîtresse suprême de la vérité, le prive de sa communion (545) ; mais en condamnant les erreurs, elle faisait respecter l'autorité politique du coupable.

Enfin, le colosse romain s'écroule : de ses débris se forment des nations nombreuses ; les unes sont déjà unies à la société catholique, les autres y sont appelées peu à peu par le pasteur suprême. Réunies par une vérité commune et par des intérêts matériels communs, elles formeront une espèce de société internationale, et plusieurs d'entre elles auront pour chef politique celui qui sera établi par le maître commun dont elle reconnaissent toutes l'enseignement : ainsi s'élève le Saint-Empire romain, soumis à l'autorité des princes unis à l'Eglise. L'autorité était ici *polyarchique*, administrée par un seul pour le *bien de la vérité et de l'unité catholique*. Voilà pourquoi le père commun des catholiques exerçait une si grande influence dans l'empire. Mais quels étaient les droits et les devoirs des sujets ? quels étaient ceux des princes de l'empire, ceux du chef de cette confédération et ceux du chef de la hiérarchie ? Les sujets attachés à l'empire par le moyen de l'autorité de leur souverain, étaient liés à César par le lien même qui les attachait à leur prince (697), et comme leur soumission à leur prince avait pour condition ordinaire la conservation de l'unité et de la vérité catholiques, quand le chef suprême de la hiérarchie déclarait que ces droits étaient violés, la condition essentielle de

Perses, avait donc rendu aux Juifs les droits de l'indépendance. Parce qu'ils n'avaient pas des forces égales à leurs droits, ils voulurent se rendre : leur association avec les Grecs était donc volontaire, et non *forcée*, comme semblent le supposer Grotius et Bianchi.

leur soumission volontaire était renversée (635, 4); le lien qui les unissait immédiatement à leur prince et médiatement à l'empereur restait brisé, s'il ne se corrigeaient pas (697).

La raison pour laquelle tout droit au sceptre impérial était ôté à celui qui apostasiait ou persécutait l'Eglise, était beaucoup plus forte : car non-seulement son élection avait pour condition de maintenir le catholicisme intact, mais elle avait précisément pour *fin la défense du christianisme et de son chef;* un défenseur qui opprime se détruit lui-même, parce qu'il cesse *de fait* d'être *défenseur*.

Mais il y avait d'autres princes non attachés à l'Eglise, bien que catholiques, et ne dépendant en aucune manière de leurs sujets : les sujets de ces princes étaient à peu près dans la situation des chrétiens par rapport à Constantin ; et voilà pourquoi en France, en Angleterre, et dans d'autres Etats ne relevant pas de l'empire, la puissance spirituelle agissait toujours avec plus d'égards et de retenue, du moins jusqu'à ce que ces princes eux-mêmes, voulant obtenir la protection de l'autorité spirituelle contre des adversaires dangereux, se rendissent les vassaux du Saint-Siége en lui jurant fidélité.

Mais ces nations ne pouvaient s'empêcher de faire un tout avec le reste des sociétés catholiques, et elles ne pouvaient se soustraire entièrement à l'influence d'une autorité internationale qui devait régler politiquement ce tout. Cette autorité résidait naturellement dans le consentement polyarchique des peuples européens; mais quand ceux-ci, attachés à l'unité catholique, se la virent enlever par la volonté de l'Eglise, l'Eglise même réunie en concile, ou parlant par l'organe du souverain pontife, administra l'autorité internationale en dirigeant pour le bien commun les volontés des souverains et des peuples catholiques. Voilà ce qui rendait, même humainement, légitimes les lois et les peines établies par des conciles généraux contre des monarques qui résistaient à leur autorité. Sans parler de l'autorité spirituelle, l'autorité internationale était alors dans les mains de l'Eglise par la volonté des sociétés chrétiennes; et celles-ci le voulaient ainsi parce qu'elles ne trouvaient pas d'autres personnes plus capables de bien les gouverner (571 et suiv., LXXIII).

Mais sortons de la société européenne, et voyons quelles relations existaient entre l'Europe et l'Islamisme. Dans la fougue de sa jeunesse, l'Islamisme présentait le Coran d'une main en brandissant de l'autre le cimeterre; il offrait à l'Europe le choix entre les extravagances de sa loi et l'esclavage ou la mort. En présence de ce fait, la chrétienté confédérée n'avait-elle pas le droit d'attaquer un ennemi qui lui déclarait une guerre d'extermination? Tant que dure ce sanglant prosélytisme, l'attaque continue toujours : la chrétienté peut donc toujours recommencer la défense, sauf les traités de trêve momentanée et les autres adoucissements accordés par les lois de la guerre.

Lorsque le vainqueur de Lépante eut abattu aux pieds de la Vierge Immaculée l'orgueil du Croissant, les attaques des mécréants cessèrent, la défense devint sans objet de la part de la chrétienté, et les Tartares *campés en Europe* prirent rang parmi les puissances européennes. Le Coran n'était plus une déclaration de guerre, l'Eglise de Dieu ne le combattit plus qu'avec ses armes accoutumées, la voix de ses apôtres, le sang de ses martyrs.

Dans le nouveau continent, les chrétiens trouvèrent à leur arrivée quelques peuples qui jouissent d'un état de civilisation assez florissant, tels que les Mexicains et les Péruviens. Ces peuples avaient les mêmes droits que toute autre société politique; et quand le génie de Colomb les mit en rapport avec les Européens, ils devaient s'attendre à se voir respectés par ces nations nouvelles pour eux. Mais à cette époque, la société européenne changeait elle-même de face et de relations internationales; les souverainetés américaines devinrent, comme d'ordinaire, la part du plus fort.

L'Amérique offrait, en outre, aux regards des Européens un grand nombre de tribus

errantes dans les pampas et les immenses forêts : quels étaient à leur égard le droit et le devoir des voyageurs et des guerriers d'Europe? Les peuplades qui, dans leur course vagabonde, n'avaient pris possession d'aucun territoire, ne voyaient point leurs droits lésés quand une colonie européenne venait occuper un terrain abandonné (414). Celle-ci aurait dû se servir de ce poste de sûreté, comme d'un centre d'action, pour convertir ces peuples, non pas à coups de sabre, mais par la parole persuasive des missionnaires; les tribus sauvages se seraient civilisées et constituées en Etats sous la conduite de leurs législateurs et sous l'influence de cette unité intellectuelle qui est le principe de toute association humaine. Telles s'élevèrent, en effet, les réductions du Paraguay, du Pérou, du Brésil et du Canada.

Le lecteur impartial comprend déjà dans quel sens et avec quel droit le souverain pontife se prévalait de l'autorité internationale pour maintenir la paix entre les conquérants des Indes orientales et occidentales, à l'époque où la découverte du cap de *Bonne-Espérance* et celle du Nouveau Monde vinrent imprimer un si vigoureux essor à l'intelligence humaine et à la puissance espagnole. Choisi pour arbitre par deux monarques chrétiens, Alexandre VI avait le droit d'intervenir pour assurer la paix; connaissant d'ailleurs l'état barbare de ces peuples lointains, il devait penser que les convertir, c'était les soumettre sans violence. « Nudi incedentes nec carnibus vescentes, etc... Spesque habetur quod *si erudirentur*, nomen Salvatoris D. N. J. C. in terris insulisque prædictis faterentur. » (Bulle d'Alexandre VI au roi catholique : *Inter cætera*, mai 1493.) Quand le souverain pontife accordait le domaine de ces terres à deux souverains qui se montraient disposés à convertir ces nations par le ministère pacifique des missionnaires, il devait supposer qu'ils n'auraient recours qu'à ces moyens légitimes qui réussirent de tout temps à civiliser et à soumettre les peuples barbares [LXXIII]; il leur donnait même l'ordre exprès d'amener ces nations à la civilisation et à la foi avant de les vouloir assujettir à leur couronne : « Mandamus vobis ad prædictas terras viros probos et Deum timentes, ad instruendum incolas et habitatores præfatos in fide catholica et bonis moribus destinare, etc. (Ib., § 7 (a).

A ce moyen, qui était le plus naturel et le plus doux, nous en pourrions ajouter d'autres, dont parle Victoria (Rel. I, *de Indis*, p. 2); la répression des attaques injustes et des offenses faites aux Européens, etc. Mais ces motifs de guerre étaient des moyens moins *immédiats*, puisqu'ils supposaient l'*offense*. (1331 et suiv.)

CXVII

Paroles de saint Augustin sur la société universelle (1368).

Longtemps avant les philosophes de notre époque, une des plus grandes gloires de l'Eglise au IVe siècle, l'évêque d'Hippone, parlait déjà de la société universelle des peuples comme étant l'objet des méditations d'un grand nombre de philosophes. Il la plaçait au troisième rang des associations humaines, après la *famille* et la *cité* ou la société

(a) « Que de luttes les missionnaires eurent à soutenir contre le pouvoir trop souvent aveugle et oppresseur des Européens ! Rien n'était épargné cependant, et du moins l'Indien vaincu, l'esclave qu'on vendait, trouvait à ses côtés un défenseur, un père, un consolateur, un appui. Dans cette noble entreprise, beaucoup d'évêques, de prêtres, de religieux concoururent glorieusement au même but. Le nom de Barthélemi de Las Casas, de l'ordre de Saint-Dominique, malgré d'injustes attaques, demeure impérissable parmi ceux des bienfaiteurs de l'humanité. » Ravignan.

publiqué : « Post civitatem vel urbem sequitur orbis terræ, in quo tertium gradum ponunt societatis humanæ, incipientes a *domo* et inde ad *urbem*, deinde ad *orbem* progrediendo venientes, etc. » (*De Civitate Dei*, lib. XIX, c. 5.)

Plusieurs saints Pères paraissent avoir considéré l'époque humanitaire, la fraternité des peuples dans l'unité chrétienne, comme le complément et le couronnement de l'histoire des nations.

CXVIII

De l'indépendance mutuelle des nations.

On retrouve aisément l'influence systématique et *occulte* du *Contrat social* dans ces traités du *Droit des gens* où des écrivains, qui ne manquent pas d'ailleurs de science ni de probité, avancent que l'état *de nature* est encore en pleine vigueur et jeunesse. Certes, les sociétés ne sont jamais sorties de l'état naturel (5, 7), puisque c'est la nature qui leur donne l'être ; mais, à ce point de vue, les individus n'en sont point sortis non plus. Que si, par *état de nature*, on entend l'*isolement*, c'est chose aussi rare entre *nations* qu'entre individus, plus rare encore depuis que nous avons vu éclore les théories du Contrat social. Il est vrai que les Etats étant, de leur essence, *indépendants* et égaux (620), leur union ne s'organisera que très-rarement sous une forme *monarchique*, et telle est la source de l'erreur que nous venons de signaler. Les auteurs qui regardaient toute monarchie comme *contraire à la nature* (525), devaient naturellement envisager les nations comme étant à l'*état de nature*, attendu qu'elle ne constituent pas une monarchie véritable. Il est cependant aisé de voir que les peuples, comme les familles, passent naturellement de l'état d'isolement à l'état d'association. Pour les peuples et pour les familles, la loi de la sociabilité est la même ; mais appliquée à des sujets différents, elle subit des modifications différentes. Au bout de quelques années, les familles sont si nombreuses qu'elles ne peuvent plus se réunir sous le même toit (448) ; la *cité* ou société *publique* peut durer des siècles entiers sans avoir des relations particulières avec les nations étrangères ; elle trouve en elle-même tous les éléments d'une longue existence, quand elle a une fois reçu les principes de la vraie civilisation. Mais pour les peuples aussi, il arrive un temps où l'invincible *force de la nature* les invite à former une société plus vaste : ce développement social est pour eux un progrès (LVIII, 619, 6), puisqu'ils y trouvent la réalisation d'une tendance naturelle (7).

CXIX

Sur la Confédération germanique.

« La constitution de la Confédération germanique (*a*), malgré ses imperfections, est un acte de la plus haute importance non-seulement pour l'Allemagne, mais aussi pour

(*a*) « L'établissement de la Confédération du Rhin (1806), en mettant fin à l'empire d'Allemagne, détruisit en même temps sa constitution. Chacune des principautés de l'Allemagne devint entièrement indépendante pour son gouvernement intérieur, et l'unité de l'Allemagne n'exista plus que dans ses rapports avec l'étranger. Le même esprit présida à la formation de la Confédération germanique (1815), dans laquelle les fonctions de la diète sont réduites à ces trois points capitaux : 1° maintien de l'indépendance des Etats fédéraux ou sécurité

l'équilibre européen, c'est-à-dire la paix et la sécurité de l'Europe. C'était une entreprise ardue de combiner des intérêts si différents, si divisés par la force des circonstances, et de les réunir en un ensemble harmonieux. Ceux qui en étaient chargés, eurent à lutter contre des obstacles intérieurs et extérieurs de toute espèce; ils n'auraient pas pu en triompher s'ils ne s'étaient guidés dans leurs travaux par la pensée qu'il fallait avant tout de l'unité. Cette unité était impossible, à moins que les Etats les plus puissants n'usassent de modération et de générosité à l'égard des Etats moins forts et moins étendus. Le désintéressement que montrèrent en cette occasion la Prusse et surtout l'Autriche, à l'autorité de laquelle se rattache depuis plusieurs siècles l'idée de la suprématie en Allemagne, contribua puissamment à faire atteindre le but. On avait droit d'espérer que cette conduite serait mieux appréciée.

La constitution de la Confédération germanique assied l'indépendance de l'Allemagne sur des bases solides; elle la soustrait à la tutelle des puissances étrangères, et lui assure une liberté plus grande qu'elle n'en a jamais possédé. Au point de vue de l'équilibre européen, la Confédération est la plus importante et la plus utile des institutions : c'est la plus puissante barrière qui pût s'élever entre le Nord et l'Occident de l'Europe, pour garantir la paix de l'un et de l'autre.

Le but principal de la constitution était d'établir un système fédératif dans lequel chaque Etat allemand, quelle que fût sa puissance, eût un droit égal de prendre part à la discussion des intérêts de l'Allemagne et de donner librement son suffrage. Les obligations seules furent mesurées sur l'étendue du pays; tous les Etats fédéraux eurent, du reste, au même degré, le droit d'influence morale. Aucun Etat ne possède de suprématie, et aucun n'en revendique. Si la présidence de la diète a été déférée à l'antique maison impériale d'Autriche, c'est le résultat de considérations généralement appréciées; c'est en même temps le moyen d'introduire plus de régularité dans les affaires. L'attitude de l'Autriche à l'égard de l'Allemagne en 1814, la mettait d'ailleurs à l'abri de tout soupçon. » (*Gazette d'Augsbourg. — Journal des Deux-Siciles*, 26 août 1842.)

CXX

L'intervention armée et Grotius.

Grotius dit que personne ne peut être contraint par les armes à embrasser le parti de la vérité, mais qu'on peut user de violence à l'égard de ceux qui oppriment les

extérieure, 2° maintien de la paix entre les Etats fédéraux ou sécurité intérieure; 3° intervention pour rétablir la tranquillité et la paix quand des troubles graves s'élèvent dans l'un des Etats fédéraux entre les sujets et le souverain. » (*Dict. d'hist. et de géogr.*, art. *Allemagne.*)

« La Diète germanique ou de l'empire est chargée de veiller sur les affaires générales de l'Allemagne et de concilier les différends qui pourraient s'élever entre les Etats confédérés. Le président de la Diète est toujours un représentant de l'Autriche; les divisions de cette assemblée portent le nom de *recès.* Cette diète existe depuis les temps les plus anciens et a subi, pendant le cours des siècles, une foule de transformations. Elle se tient aujourd'hui à Francfort-sur-le-Mein (au palais de la Tour-et-Taxis); elle se réunit, selon les circonstances, soit en séance *ordinaire* (alors chaque Etat n'a qu'une voix et les décisions sont prises à la majorité absolue), soit en séance *générale* (le nombre des voix des divers Etats est alors fixé selon l'importance politique de chacun d'eux). »

Cf. (n° 1394) les statuts de l'ancienne ligue anséatique, représentée aujourd'hui par les trois villes de Hambourg, Brême et Lubeck.

chrétiens à l'occasion de leur religion, parce qu'ils agissent contrairement à la raison : *haud dubie faciunt contra rationem* (*Jus belli et pacis*, II, cap. 20, § 49). Mais il n'en est pas de même, ajoute-t-il, des hétérodoxes, *qui Christi legem pro vera habent, sed... de quibusdam dubitant quæ aut extra legem sunt aut sensum habere videntur ambiguum*.

Ces observations demandent quelques éclaicissements, parce qu'il peut en résulter un développement plus complet des doctrines que nous avons exposées.

Grotius soutient d'abord justement que nul ne peut être contraint par les armes à croire une vérité; mais il ajoute qu'on peut bien prendre les armes contre ceux qui persécutent les chrétiens à cause de leur religion; et la preuve qu'il en donne est *qu'ils agissent sans doute contrairement à la raison* (*a*). Mais il n'est pas permis pour cela de punir les hérétiques, *lesquels admettent la loi de Jésus-Christ, mais doutent de certains points qui n'appartiennent pas à la foi, ou qui sont douteux.* Comment Grotius n'a-t-il pas vu qu'il faut renoncer à la première ou à la seconde de ces deux propositions? S'il est permis de poursuivre les premiers par les armes, *parce qu'ils errent contre la raison*, il sera également permis de poursuivre tous ceux qui errent, parce que toute erreur est contraire à la droite raison. Si la poursuite n'est permise que quand l'erreur est *indubitable*, je demanderai quel est celui qui doit décider de cette *erreur indubitable?* celui qui erre ou celui qui le poursuit? où trouvera-t-il un homme qui avoue son erreur, puisque l'erreur consiste précisément à tenir pour vrai ce qui est faux? Si donc l'hérétique ne peut être poursuivi, *parce qu'il faut punir celui qui erre en l'instruisant*, de quel droit Grotius vient-il condamner *ceux qui agissent sans doute contrairement à la raison*, sans vouloir admettre leurs excuses, *nec admittendæ excusationes*, etc. (*b*)?

Toute cette incohérence vient 1° d'avoir admis le droit de punir sans juridiction (647); 2° de supposer par conséquent que chacun pourra punir d'après son évidence personnelle tant qu'il n'est pas empêché par son supérieur. Nous avons démontré

1° Que toute personne qui se défend justement elle-même contre un égal, quand il n'y a pas d'autre autorité, se trouve placée dans un degré de supériorité et a le droit de punir (645 et suiv.);

2° Que nul n'a le droit ni d'imposer ses propres idées ni de les soutenir par les armes; que seulement il peut se défendre lui-même et sa propre société contre les attaques de celui qui voudrait les troubler, en renversant les idées sur lesquelles la société entière est appuyée. Voilà d'où naît, dans un Etat catholique, le droit de punir les hérétiques (888, 891); il ne les punit pas, parce qu'ils nient la vérité, mais parce qu'ils troublent le paix, et qu'ils la troublent en s'attaquant à cette foi qu'ils ont embrassée volontairement en promettant de la soutenir. Il ne s'appuie donc pas sur sa propre évidence, mais sur la promesse du perturbateur, et il ne punit pas ses pensées intérieures, mais son langage manifeste et les actions contraires à la foi promise.

En vain, l'on objecterait *que l'homme ne peut pas promettre de ne pas changer de jugement, parce que le jugement n'est pas un acte libre.* Sans parler ici en théologien de ce que la foi a de volontaire, et en me bornant au rôle de publiciste, je réponds de la part de la société à celui qui parle ainsi : si vous n'êtes pas libre de juger, et si en jugeant vous vous croyez obligé de parler, vous êtes libre de partir, et ainsi vous ne manquerez pas à l'obligation certaine que vous impose votre promesse, pour suivre l'obligation que prétexte votre conscience (1311). Ce point est exposé par Balmès (*Le protest. comp. au cathol.* t. II, c. 354). Il expose très-bien que l'intelligence pouvant errer par la faute de la volonté, la société a le droit, dans ce cas, de la punir, et que cette punition est infligée même par ceux qui sont le plus tolérants dans la plupart des matières.

(*a*) J. B. et P.; L. 2, c. 20, § 49 et 50.
(*b*) § 49.

Dans tout ceci, il ne s'agit, comme on voit, que de se défendre soi-même et sa propre société, et nullement d'attaquer une autre société parce qu'elle erre. Ce dernier point ne peut, comme nous l'avons déjà expliqué, fournir aucun droit dans l'association purement naturelle ; nous y reviendrons après avoir exposé l'idée de la société chrétienne. Dans cette société, il s'établit un nouvel ordre de relations *spirituelles*; il est évident que les droits et les devoirs devront y subir des modifications importantes.

FIN DES NOTES DU LIVRE SIXIÈME.

NOTES DU LIVRE SEPTIÈME.

CXX* (*a*)

Sur la société religieuse.

En commençant à traiter de la société chrétienne, au point de vue de la philosophie du droit, nous devrions rappeler à nos lecteurs que « le caractère particulier de toute société résulte nécessairement de la nature du fait qui lui a donné naissance : si nous faisons abstraction de ce fait, de cet élément concret, il ne nous reste plus que l'*essence* de l'être social, un élément abstrait, forme générale de toute société. Il faut donc, pour bien connaître le droit spécial de la société chrétienne, étudier les faits historiques qui ont donné naissance à cette société ; nous pourrons alors déterminer, d'après les lois de la justice sociale, les droits et les devoirs particuliers qui découlent des faits et des relations » (1410).

Cette doctrine est diamétralement opposée au système de l'idéaliste de Kœnigsberg dans l'ouvrage. *La religion dans les limites de la raison,* dernier développement des abstractions kantiennes et prototype classique de ce *christianisme rationaliste* ou *rationalisme chrétien* comme il le faudrait appeler, qui a fait tant de bruit et de si tristes ravages dans certaines parties de l'Allemagne, et qui mérite le nom de *raisonnable* et de *chrétien* au même titre que Scipion prit celui d'*Africain* pour avoir détruit Carthage.

Cet obscur volume, digne couronnement de l'obscur ensemble des énigmes kantiennes, tend à fonder, par le rationalisme et sur le rationalisme, une société religieuse universelle, une *cité de Dieu ;* ce but même est, ce nous semble, un éclatant hommage rendu par l'auteur à une vérité méconnue par un grand nombre de catholiques superficiels qui, dès qu'ils voient la philosophie s'occuper de l'Eglise et de la chrétienté, crient au mysticisme. Le philosophe allemand, plus réfléchi, a cru nécessaire de couronner son édifice scientifique par une théorie chrétienne raisonnée, pour rendre compte de ce phénomène social qui conserve toujours parmi les protestants le nom et l'apparence de société chrétienne. Mais comme, pour expliquer un nom et une apparence, on peut se passer de faits et de réalité, Kant part du point diamétralement opposé à celui que nous avons choisi pour rendre raison de la plus réelle et de la plus évidente de toutes les sociétés, *Civitas supra montem posita.* Nous partions du *fait* sans lequel il n'en pourra jamais rendre parfaitement raison ; le philosophe de Kœnigsberg pose pour base de son système que, pour rendre compte d'une religion universelle, il est absolument nécessaire de faire abstraction du *fait* « attendu, dit-il, qu'une législation positive et fondée sur la révélation, ne peut être considérée que comme contingente, et, comme telle, ne pourra jamais s'étendre à tous les hommes ; elle est, par conséquent, incapable de les obliger tous » *La religion dans les limites de la raison ;* cf. trad. Trullard, Paris 1841, p. 174 et suiv.). L'opposition, on le voit, ne pourrait être plus formelle et plus expresse ; nous allons examiner cette assertion, qui entraîne une foule de solutions importantes, données

(*a*) Se rapportant au § 1410.

naguères pas ceux qui s'efforçaient de *germaniser* la philosophie italienne, en rationalisant la religion catholique.

Pour procéder avec ordre, nous réfuterons d'abord brièvement le système fondamental du sophiste allemand en l'analysant et en examinant ses éléments; nous donnerons ensuite une idée de sa théorie religieuse, et nous montrerons à nos lecteurs que Kant se trouve en reste d'arguments pour prouver le problème qu'il s'était proposé.

ARTICLE PREMIER.

Réfutation du système de Kant.

Nous commencerons par expliquer et par réfuter l'idée de Kant, d'après laquelle « le devoir d'honorer Dieu (le devoir de la religion) se trouve tout entier dans la *morale naturelle pure,* puisqu'il cesserait d'être universel, s'il s'appuyait sur la révélation » (*a*).

Dans cette assertion, devenue de nos jours si commune parmi les protestants, et même parmi certains soi-disant catholiques, pour qui *la religion consiste tout entière dans la probité,* nous pouvons distinguer deux parties, l'une et l'autre également fausses ou du moins équivoques et pernicieuses : la pensée elle-même et le motif. Dieu ne peut commander que la probité : voilà la pensée; un commandement révélé ne peut pas être universel : c'est le motif.

La pensée est fausse ou équivoque, parce qu'elle ne peut avoir deux sens, et la théorie de Kant lui donne le mauvais sens. En effet, que veut-il dire en avançant que « la loi révélée par Dieu ne peut être que *morale pure?* » Cette phrase pourrait signifier que Dieu ne peut rien ordonner que d'honnête, et que tout ce qui est honnête, a été réglé par Dieu en quelque manière : en ce sens la proposition n'énoncerait rien que de vrai. Mais le sens de l'auteur est tout autre : il exclut positivement tout devoir d'honorer Dieu directement, et veut réduire toute la religion *à l'accomplissement des devoirs envers soi-même et envers les autres, vu qu'il est absolument impossible de servir Dieu plus directement en aucune autre manière* (p. 172, 312 et suiv.). Le désir d'honorer Dieu et de lui rendre un culte est, dit-il, né d'un certain anthropomorphisme par lequel nous assimilons Dieu aux rois de la terre, et lui attribuons quelque intérêt ou plaisir à se voir révérer (p. 173 et 272, en note). Si un culte positif, basé sur un dogme révélé, peut parfois être utile, ce culte et ce dogme seront toujours des institutions locales et passagères (p. 135-137).

Ces assertions, dont le sens saute aux yeux, pourraient recevoir une interprétation bénigne de quelque adepte du sophiste prussien, en les comparant avec ce qu'il écrit à une autre page : « que le devoir de la religion est distinct de la morale en tant que celle-ci accomplit simplement les préceptes de la raison pratique, et que la religion les accomplit en les envisageant comme ordonnés par Dieu lui-même » (*b*). Mais comment, ajouterions-nous, comment peut-on dire qu'on n'honore pas Dieu, quand on ne voit dans

(*a*) « Si la question, comment Dieu veut-il être honoré? doit être résolue... d'une manière universellement valable, il n'est nullement douteux que la législation dictée par la volonté divine, ne soit morale pure; car une législation positive et présupposant une révélation, ne peut être considérée que comme contingente. » (*La religion dans les limites de la raison*, traduction Trullard. Paris, 1841, p. 174.)

(*b*) « La religion est la connaissance de tous nos devoirs en tant qu'ordres divins... Il n'y a point de devoirs spéciaux envers Dieu dans une religion universelle. » (Kant, l. c., p. 271 et suiv.)

l'honnêteté que l'ordre de Dieu lui-même? Il est vrai que cette réponse paraîtrait condamner un culte extérieur universel que Dieu n'aurait ni le droit ni le pouvoir d'exiger; elle serait, de plus, à s'en tenir au système de Kant, sans force concluante, comme on s'en peut convaincre en jetant un coup d'œil sur sa théodicée.

Comment croyez-vous que se produise en nous, d'après la philosophie de Kœnigsberg, la connaissance de Dieu? Par la contemplation de cet immense univers tombé de la main de Dieu, par l'ordre et l'harmonie qui règnent dans sa constitution, par le mouvement qui lui communique la vie et la beauté? Mais quelle force pourrait avoir cette preuve pour celui qui envisage comme impossible la tâche de découvrir, si, sous les apparences subjectives et phénoménales, ne se trouve aucune réalité, aucun *noumène?* Par la nature de l'être, par sa nécessité? comme l'explique Bossuet au commencement de ses sublimes méditations. Mais la nécessité, à en croire Kant, n'a aucune objectivité : elle est une forme de l'intelligence, et rien de plus (*a*). Nous serions donc à tout jamais incapables de connaître Dieu, si l'un de nos puissants alliés, si la raison pratique ne nous venait secourir!

Cette raison entend, au fond de la conscience, une voix impérieuse qui lui commande le bien; elle en compare les préceptes avec cette avidité de jouissance qui est innée au cœur de l'homme, et lui fait souhaiter un bonheur que la terre ne peut lui donner; elle sent, par suite, la nécessité d'une vie éternelle et d'un Dieu qui, associant les deux éléments de l'activité humaine, réunisse éternellement la vertu avec le bonheur.

Cette théorie déduit donc l'existence de Dieu de la nécessité d'une obligation morale, tandis que les plus sages moralistes déduisent l'obligation morale de la connaissance de Dieu. Buhle formule ainsi ce système : « La raison pratique *a besoin* du postulatum de l'immortalité afin de pouvoir réaliser le suprême bonheur. Cette immortalité, il est vrai, ne se peut pas démontrer scientifiquement, mais sa connexion avec une loi pratique absolue supplée à l'insuffisance du raisonnement. La réalisation du souverain bien exige, de plus, une cause qui associe parfaitement la vertu et le bonheur, une cause intelligente, puisqu'elle doit connaître le rapport de ces deux termes... Par conséquent, comme nous sommes obligés d'admettre la possibilité du souverain bien, nous nous trouvons dans la nécessité d'admettre l'existence de Dieu... L'idée du devoir emporte nécessairement cette existence. » (Buhle, *Hist. de la Philos.*, p. 514. 515.) On admet donc l'existence de Dieu, afin d'y trouver une compensation aux malheurs de la vertu; c'est une *nécessité* sans être une *vérité;* la vertu est le point fixe, le point d'appui dont se sert le levier de la raison pour tirer de l'abîme du néant intellectuel l'être infini, Dieu. Dieu est nécessaire, donc Dieu existe.

Mais, dans cette théorie, quelle force peut avoir la réponse du kantiste à notre objection? Kant, dit-il, admet le culte de Dieu parce qu'il veut qu'on observe la loi en tant qu'elle est une disposition divine. Mais si Dieu lui-même n'existe que parce que la loi *a besoin* de cette *supposition*, pour employer les termes de Buhle? Si Dieu est une création de notre esprit, appelé au secours d'un *impératif* abstrait qui s'élève dans l'empire des airs, et sur lequel on veut élever l'immense édifice du monde moral? Je croirai donc en Dieu parce que *la morale en a besoin,* et je pratiquerai la morale parce que *Dieu la commande.* Quel effet produiront de tels préceptes, sans autre fondement qu'un cercle vicieux des plus antilogiques? Honorer Dieu, dans ce système, c'est honorer un être dont nous avons fait la supposition, afin de mettre en harmonie nos idées. Le patriarche du rationalisme prussien le déclare expressément : « En religion, il n'est pas besoin d'une science *assertoire,* il suffit de l'acceptation problématique, de l'admission *hypothétique* des causes... Il suffit de l'*idée de Dieu,* idée où vient nécessairement aboutir toute prépara-

(*a*) « Les idées transcendantales du moi et de Dieu n'ont aucune valeur que, etc.. on ne peut affirmer la réalité même de leurs objets, etc. » Cousin, *Leçons sur la philos. de Kant,* t. I, p. 261; leç. VI, à la fin. Cf. Villers, *Philos. de Kant*, p. 359 et suiv.

tion véritable au bien, *sans prétendre garantir, par voie de connaissance théorique*, la réalité objective de cette idée. Tout ce qui peut constituer un devoir, ne requiert que *le moindre* degré de connaissance; il suffit de la *possibilité* de l'existence de Dieu. » (Kant, *l. c.*, p. 271 en note.) Mais l'honneur rendu à un *être possible*, à une *supposition* gratuite, est bien loin de l'idée que nous avons tous de la religion et du culte. Le devoir de la religion et du culte est donc exclu, non-seulement par les assertions formelles, mais par la théorie même du sophiste allemand. On trouvera des éclaircissements ultérieurs sur cet *athéisme transcendantal* dans les leçons de M. Cousin sur la *Morale de Kant*, l. VI, à la fin (p. 232-262, Paris, 1842). On peut tirer de là une conclusion pratique d'une haute importance sur la circonspection nécessaire dans l'examen de certains livres, de certains systèmes qui parlent de Dieu avec des signes d'un respect et d'une soumission profonde, mais uniquement à l'effet de s'accommoder au langage reçu ; qu'on analyse ces subtilités pour reconnaître de près ce Dieu adoré philosophiquement, on trouvera, nous ne disons point un *Dieu inconnu*, mais un simple *Dieu logique*, une création de l'esprit humain ; peut-être y trouverait-on l'esprit humain lui-même adoré comme Dieu.

Nous ne rappellerons pas ici les preuves positives du devoir religieux, exposées au livre premier, chapitre neuvième ; il nous suffit d'avoir signalé l'erreur de Kant, base de la théorie de son église, et qui se peut énoncer en ces termes : Kant exclut le culte direct de Dieu et réduit toute la religion à l'accomplissement des devoirs de la nature, conformément à l'ensemble de son système, dans lequel l'idée de Dieu est seulement une dépendance de la loi naturelle, une *nécessité* de l'homme moral. « L'idée de la divinité découle essetiellement de la science des lois morales et du besoin rationnel de reconnaître, etc. (p. 173). »

Examinons maintenant le motif sur lequel s'appuie son idée : « Supposez que Dieu révèle un culte positif et un ensemble de vérités dogmatiques, ces institutions positives ne pourront jamais avoir de valeur *universelle* qu'autant qu'elles trouveront un point d'appui dans la nature de l'homme. Malgré même l'acceptation des lois divines positives qui ne s'annoncent pas d'elles-mêmes comme obligatoires... la législation *morale pure*... est ce qui constitue la véritable religion. » (Kant, *l. c.*, p. 174.) Nous ne contesterons pas que la foi et l'adoration n'aient leur racine dans la nature même de l'homme, puisque toute action dérive de la *nature* de l'agent, comme nous l'avons montré (liv. I, chap. I. 4 et suiv.). Mais tel n'est pas le sens de l'auteur : il explique sa pensée en disant qu'*une révélation contingente* ne peut pas s'étendre à tous les hommes, et, par suite, ne peut pas les obliger tous ; si elle ne les oblige pas tous, elle ne mérite point le nom d'universelle » Kant, *l. c.*, p. 174 et suiv.) (*a*). En ce sens, l'assertion est doublement fausse : en tant qu'elle conteste à la révélation le pouvoir d'obliger tous les hommes, et en tant qu'elle accorde ce droit au rationalisme. Et d'abord lui plairait-il de nous faire voir que si telle avait été la volonté divine, Dieu n'aurait pas pu réellement faire parvenir à tout homme un ordre positif émané de son autorité ? D'un fait supposé l'auteur conclut à l'impossibilité du fait contraire : quelle rigueur de logique dans un idéaliste pur !

Appliqué à la révélation *en général*, l'antécédent ne paraît pas moins faux que la conséquence. En effet, si, sans le secours de la parole, la pensée ne peut pas se développer, ni la réflexion mûrir, ni les idées abstraites s'éclaircir (*b*), si, par conséquent, la parole

(*a*) « Non... selon les idées révélées que *tout homme* ne peut pas avoir, mais par une bonne conduite, touchant laquelle *chacun* connaît la volonté de Dieu. » — « On ne peut inférer l'universalité de la religion que de son caractère de communicabilité universelle. » (P. 274.)

(*b*) Nous prions le lecteur de remarquer que nous ne partageons pas l'opinion des traditionalistes qui pensent que l'homme n'aurait pas d'idées, si la parole ne lui en communiquait. Autre chose est de dire que la pensée ne se développe, ne s'étend, ni ne se perfectionne sans ce moyen ; autre chose, de regarder, la parole comme le *premier* principe de la pensée. Que l'homme ait besoin de la parole, de la société et de l'enseignement, nous ne pensons pas

fut primitivement une révélation positive, même des vérités que l'homme pouvait connaître par lui-même; il est clair que non-seulement Dieu peut révéler, mais qu'il a de fait révélé à tout homme qui fait usage de la parole, les dogmes fondamentaux de la vie intellectuelle et morale. Si l'on remarque, de plus, que la langue primitive dut employer beaucoup de mots désignant des institutions purement positives, telles par exemple que le *sacrifice*, on comprendra qu'il y eut réellement une révélation positive qui passa à tous les hommes qui se servent de la parole.

Mais supposons un instant que Dieu n'ait pas révélé, qu'il n'ait pas pu révéler les dogmes ou le culte, numériquement, à tous les hommes; s'en suivrait-il que les dogmes et le culte révélés ne puissent pas constituer une religion universelle? Oui, si Kant veut parler d'une universalité *mathématique*, c'est-à-dire s'il introduit dans notre science une terminologie barbare; mais s'il veut parler, en matière de droit social, la langue du droit, qui ne sait que l'universalité d'une loi consiste en ce qu'elle oblige *explicitement* ceux qui en connaissent la promulgation, *implicitement* tous ceux qui dépendent du législateur? De manière que celui qui connaît la promulgation, s'y doit conformer réellement; et que celui qui l'ignore, doit être toujours prêt à se soumettre en tout à une loi juste. Or, en ce sens, la religion catholique prétend être *universelle*, comme son nom l'indique; elle l'est réellement, si elle est réellement révélée, puisqu'il serait absurde que quand Dieu parle, celui qui entend sa parole, ne la dût pas croire, et ceux qui ne l'entendent pas, être au moins disposés à s'y soumettre dès qu'ils en connaîtront les prescriptions (*a*). La thèse de l'idéologue prussien, qu'une religion révélée ne peut pas être universelle, est donc d'une fausseté flagrante sous tous les rapports; cette religion *peut être* universelle *de fait*, elle est toujours universelle *de droit*.

Non-seulement la religion révélée peut être *universelle*, elle est encore la seule qui puisse présenter cet avantage, et l'Eglise rationaliste, point de mire des rêves de Kant, est une société impossible. Ce n'est pas même la peine de nous arrêter longtemps à cet Eldorado philosophique, puisque nous avons, grâce à Dieu, un *confitentem reum*. Voici l'aveu qui ne pourrait être plus formel ni plus explicite : « La faiblesse et l'erreur inhérentes à la nature humaine, l'empêchent de juger jamais la croyance raisonnable selon sa véritable valeur, d'en faire jamais le seul et unique fondement d'une église » (p. 171). « On ne veut pas comprendre qu'en remplissant ses devoirs envers ses semblables, on accomplit, par là même, les préceptes divins » (p. 172). « Si nous interrogeons *la nature humaine, elle ne nous permet guère d'espérer* la réalisation d'une Eglise visible » (p. 213 et suiv.). *Et voilà le glorieux fruit* de tant de doctes veilles, d'une si admirable ténacité à l'étude, et d'un luxe de raffinements capable de dessécher d'impatience et d'ennui toute l'Europe boréale! Mais examinons encore l'idée fondamentale de la *république* du Platon de Kœnigsberg.

Savez-vous ce que représente, dans le système de Kant, l'universalité de la religion rationnelle? Elle consiste en ce que tout homme peut être convaincu de l'obligation de la mettre en pratique. « On peut convaincre tout homme qu'elle est pratiquement suffisante, et réclamer au moins la pratique comme un devoir pour chacun » (p. 279, 231, 233, et surtout p. 331). Son universalité se réduit donc à mériter l'assentiment au

qu'aucun esprit réfléchi le nie; et nous avons pour garant de cette opinion saint Thomas, suivant lequel les hommes, privés du secours de la révélation, ne parviendraient à la vérité qu'après un temps fort long, en petit nombre, et avec un grand mélange d'erreurs; à combien plus forte raison en serait-il ainsi s'ils étaient, de plus, privés du secours de la société et de la parole! Mais il ne s'ensuit pas que le *premier* principe de l'intelligence se trouve dans la parole, la *parole* n'étant pas la parole de l'homme, si elle ne sert pas à exprimer une pensée qui la précède.

(*a*) Nous avons donné une courte démonstration de cette obligation dans le *Corso elementare di natural diritto ad uso delle scuole*, liv. II, ch. II, n. 93 et suiv., 97 et suiv. (Neapoli, Livorno, 1851.)

moins pratique de chacun. « Par l'universalité, on comprend la valabilité de cette religion pour chacun » (p. 279). Le lecteur voit déjà comment se pourraient accorder les deux assertions : la religion rationaliste est universelle; on ne doit point espérer d'Eglise universelle. Ces phrases signifient en substance : tous les hommes devraient adhérer au rationalisme, mais, dans la réalité, ils ne s'y attacheront jamais. Cette dernière proposition saute aux yeux, mais la première! Examinons-la de près : la religion rationaliste est-elle réellement telle que tout le monde la doive embrasser? La religion *rationaliste*, nous l'avons déjà dit, n'est pas autre chose que la morale naturelle, observée comme commandement d'un Dieu hypothétique. Or, nous le demandons, une telle religion est-elle à même de convaincre tout le monde? Tant s'en faut que, dans cette utopie, l'évidence elle-même de la loi morale s'éclipse et s'évanouit au même instant qu'elle paraît se revêtir de formes religieuses. Celui qui regarderait sérieusement cette loi comme le commandement d'un Dieu hypothétique, serait amené logiquement à reléguer aussi la morale parmi les opinions hypothétiques, puisque le commandement ne peut pas avoir une plus grande valeur que celui qui le fait. Ainsi cette religion, loin de fortifier, ainsi que le fait le catholicisme, l'instinct naturel de l'homme moral, le prive de toute lumière et de toute force : tant il est faux qu'elle puisse exiger l'assentiment de tous les hommes, pour *en réclamer la pratique comme un devoir.*

L'auteur fait ici un petit échange de termes, et parce que la morale est universelle, il a cru rendre la religion universelle, en la fondant dans la morale pure; sans s'apercevoir que cette légère addition de *l'origine d'un Dieu hypothétique,* suffit pour rendre absurde ce qui était d'abord évident aux yeux de la nature.

Mettons maintenant sous les yeux du lecteur le prochain symbole de cette future religion universelle :

« Le sentiment moral pur, et non l'observation des devoirs ecclésiastiques, nous rend agréables à Dieu;

» Le serment est une violation du respect dû à la vérité :

» Il faut pleinement se conformer à la loi judaïque, dont l'interprète ne doit pas être la science de l'Ecriture, mais la religion rationnelle pure ;

» La porte étroite du salut est la vertu; la voie large de la perdition doit s'entendre de la religion ecclésiastique;

» Ne fais ton devoir par nul autre motif que par amour immédiat de ce devoir, c'est-à-dire aime Dieu par-dessus tout;

» Celui qui croit à une influence surnaturelle pour corriger le caractère ou suppléer à la perfection morale qui lui manque, risque de ne pas même réaliser le bien auquel pourraient atteindre ses forces naturelles;

» Aime tous les hommes par bienveillance immédiate et non par des mobiles intéressés. »

Tel est le code rationaliste de Kant, code où catholiques et luthériens, rabbins et philosophes, espérance chrétienne et charité théologique, sacrements et liturgie, morale religieuse et morale basée sur l'intérêt sagement entendu, tout disparaît également sous l'universalité de l'anathème parti de Kœnigsberg. Et pourtant l'idéologiste prussien a assez d'audace pour annoncer d'abord, pour répéter ensuite, que ces préceptes portent avec eux leur brevet d'admission : « ce sont ceux qui se prouvent eux-mêmes : il ne saurait y en avoir d'autres, etc. — C'est une religion complète; tout homme peut s'en convaincre par sa propre raison (*a*). »

Mais si tous les adversaires du philosophe allemand ne se rendent pas à l'évidence de ses assertions, s'ils rejettent plusieurs de ses préceptes ou s'ils en admettent plusieurs autres, il faudrait nécessairement conclure que telle n'est pas la volonté de Dieu ou que tous les hommes ne *connaissent* pas cette volonté. Elle est donc fausse, cette assertion

(*a*) V. ces citations, p. 282-289.

fondamentale de Kant que, touchant la bonne conduite, chacun connaît la volonté de Dieu. Il faut donc que le rationalisme ne devienne jamais une religion universelle.

Pour résumer ce qui a été dit jusqu'ici, Kant prétend d'abord qu'il ne pourrait y avoir dans le monde de religion ni de culte universel qu'à la condition de réduire toute la doctrine religieuse au simple code de la probité naturelle, observé en vue de Dieu. Sans reproduire les preuves ordinaires de la nécessité d'un culte, nous lui avons répondu *ad hominem*, en lui accordant plus qu'il ne demandait, et que *son Dieu hypothétique* ne mériterait pas même tant de respect. Ce respect religieux, si les hommes s'en devaient rapporter aux motifs exposés par l'écrivain, demeurerait toujours à une distance infinie de l'*universalité* en question : le genre humain, de son propre aveu, n'a pas *assez d'esprit* pour se laisser conduire par des systèmes rationalistes ou par ces principes quintessenciés sur lesquels Kant a si péniblement échafaudé ses théories. On en a la preuve de *fait* de la part même des philosophes qui ont profondément oublié le *criticisme* comme théorie et qui ne s'en occupent que dans l'histoire de la philosophie, comme de tant d'autres nuances et modifications du scepticisme et de l'empirisme.

Kant prétend en second lieu appuyer cette confusion de la religion universelle avec la *pure* morale naturelle sur ce principe qu'une révélation positive étant contingente, ne pourra jamais devenir loi universelle. Nous lui avons répondu que non-seulement Dieu pourrait faire parvenir la connaissance positive de sa parole à tous les hommes qui, dans ce cas, seraient tous obligés de s'y soumettre; mais, de plus, qu'elle parvienne ou ne parvienne point à la connaissance de tous, elle possède une telle force de conviction que tout esprit sage lui doit donner son assentiment par avance, en disant : Dès que Dieu commande quelque culte, je serais insensé de ne pas m'y soumettre. Il s'ensuit qu'elle est universelle en tant que *tout homme peut s'en convaincre*, comme s'exprime Kant, universelle *en puissance*, quoique non *actuellement*, *en droit* quoique non *de fait*.

Il est vrai qu'en s'interrogeant lui-même, l'homme trouvera cette obligation de se soumettre, mais non pas l'objet positif de cette obligation, lequel ne peut être connu que par l'histoire : c'est pour cette raison même que Kant conteste à la religion positive le privilége de l'*universalité*. Mais s'il voulait être plus conséquent avec lui-même, il verrait qu'il a choisi pour lui disputer cette gloire, l'argument même qui la lui assure avec le plus d'évidence. Ne dit-il pas lui-même, en effet, que pour rendre la vérité accessible à tous les hommes, il faut des mythes qui l'embellissent, des héros qui en donnent l'exemple, une hiérarchie, une Eglise qui la maintienne, un corps d'Ecritures qui en conserve le code? Or, ces moyens ne sont-ils pas autant de *faits positifs*? Dans la théorie de Kant, il est vrai, les mythes ne sont qu'une fable; les héros, des fantaisies poétiques; l'Eglise, une institution précaire; l'Ecriture, l'esclave de l'esprit à qui l'auteur en confie l'interprétation. Kant appuie donc sa prétendue universalité religieuse sur des faits faux et inconstants; puis il voudrait refuser à Dieu le droit de donner à la véritable religion universelle, l'appui de faits certains et immuables! Comment n'a-t-il point vu que si la nature de l'homme l'a contraint, malgré son amour des systèmes, à s'appuyer du moins sur des faits imaginaires, le Créateur a manifesté son infinie sagesse en donnant des faits vrais et durables pour base à une doctrine et à une morale impérissable? Oui, si un penchant naturel et universel porte les hommes à une religion revêtue de formes sensibles, l'*universalité* d'une religion rationaliste est une chose contre nature, une *impossibilité;* le catholicisme est fondé en raison, il est universel parce qu'il s'est comme incarné dans les faits.

Avant de terminer cet article, nous ferons encore quelques remarques pour analyser l'équivoque sur laquelle Kant s'appuie, quand il parle de la religion et qu'il se flatte de l'avoir élevée au sommet de la perfection de l'universalité. Kant a confondu l'universalité d'*indétermination* avec l'universalité de *compréhension*, le maximum d'imperfection avec le maximum d'amélioration, et pour rendre son Eglise pleinement parfaite, il l'a voulu ramener aux premiers éléments d'un composé informe.

Nous devons, en effet, distinguer deux espèces d'*universalité* tant dans l'ordre de la raison que dans celui des êtres : l'une naît du défaut ; l'autre, de la plénitude d'existence. Dieu est l'être, quoi de plus universel ? la *possibilité*, la *matière* élémentaire, les premières synthèses de l'intelligence, les derniers degrés de l'échelle des êtres réels sont aussi *universels,* mais d'une universalité qui résulte de leur imperfection. De fait, dans l'ordre logique, par exemple, combien est imparfaite l'idée que les ignorants se font du triangle, du cercle, de l'ellipse ! Ils les connaissent sans doute dans leur ensemble, mais que distinguent-ils de tant d'admirables propriétés que le géomètre y découvre ? Dans l'ordre réel ensuite, la *matière* élémentaire est sans doute la chose la plue universelle du monde visible, puisque tout corps est matière ; mais qu'y trouverions-nous en fait de beauté à contempler ou d'utilité à recueillir, si elle ne recevait ces forces avec lesquelles elle se trouve combinée à l'état concret, ces formes et ces propriétés variées qui répandent dans la nature la vie et l'activité ?

Supposons un instant que des géomètres ou des physiciens à la façon de Kant, viennent poser le problème d'universaliser leur science à l'avantage des masses, qu'à cet effet, ils y taillent à droite et à gauche, retranchant, les uns, tout ce que les esprits vulgaires trouveraient trop difficile ; les autres, tout ce qui sert à particulariser les êtres matériels : parvenus, en dernière analyse, à ne connaître en géométrie que l'aspect extérieur des figures, en physique, que l'existence générique des corps, auraient-ils bonne grâce de venir se flatter d'avoir mis à la portée du genre humain ces sciences qui n'étaient naguère que le privilége d'un petit nombre d'hommes (*a*) ?

Pour forcer l'univers à entrer dans sa *république morale,* Kant fait un raisonnement qui mérite bien que nous nous y arrêtions encore un moment. « Savez-vous, demande le professeur de Kœnigsberg, savez-vous ce qui vous oblige à former une société universelle dans l'ordre moral ? C'est votre raison elle-même, qui vous fait voir, d'une part, que le danger d'enfreindre la morale provient plutôt de la société où vous vivez que du penchant de la nature ; d'autre part, que le meilleur remède contre ce mal social se trouve dans une association universelle, destinée à étendre et à conserver le règne de la vertu parmi les hommes. » (P. 149 et suiv.)

Dans cet argument, l'antécédent est faux, la conséquence est illégitime. Avancer que les passions ne naissent pas de l'état de notre nature, parce qu'elles ne se manifestent que dans la société, c'est confondre le *principe* d'action avec l'*objet* de l'action. Les *objets* des passions peuvent souvent être plus irritants dans la société, surtout pour les passions

(*a*) Stahl, dans son *Histoire de la philosophie du droit*, dit, en parlant de Kant : « L'état le plus parfait, l'état suprême de l'humanité auquel il s'élève en théorie, est celui d'une paix perpétuelle, sans aucune guerre ni destruction. La raison n'a pas autre chose à mettre à la place de l'état positif décrit par tant de philosophes et d'auteurs véritablement chrétiens. » (Pag. 300.) « Ce système ne renferme aucune religion déterminée, il justifie également toutes les religions, par la raison qu'il n'en justifie aucune. » (Pag. 303.)

Kant a osé appeler sa théorie la *Cité de Dieu ;* un lecteur sensé la nommera la *Babylone de confusion.* Son traducteur lui-même la compare dans sa préface, pag. XXVI, « à un massif de végétation... dans lequel l'air ne circule qu'avec une grande peine... à un puits obscur, » du fond duquel le rationalisme va hisser la vérité, « pour s'incorporer toutes les médiocrités scientifiques. » V. l'*Univers* du 9 mai 1846.

« Exprimée en un langage obscur, dans une terminologie barbare et rebutante, la philosophie de Kant a eu les conséquences les plus déplorables : son idéalisme transcendantal a conduit ses disciples rigoureusement dialecticiens, les uns à l'idéalisme absolu, les autres au scepticisme, d'autres encore à un nouveau genre de spinosisme ou de panthéisme, tous à des systèmes aussi absurdes que funestes. » (*Dict. d'histoire. — Dict. hist.,* 1832.)

La théorie de Kant s'est vu prêcher, pendant quelque temps, dans quelques temples d'une ville de la Prusse protestante, à titre de christianisme *national.* Etait-ce là tout le mystère de son *universalité ?*

que Kant cite en exemple : l'*envie et la haine, la soif des honneurs et des richesses*. Mais le principe de ces passions et de bien d'autres, se trouve dans la nature de chaque homme, et peut produire ses résultats même hors de la société. Un sauvage isolé, s'il ne hait pas les hommes, s'irritera contre des obstacles privés d'intelligence ; si l'aspect de l'opulence d'autrui ne vient pas exciter son envie, il fera un usage immodéré des biens que lui offre la nature extérieure ; s'il n'ambitionne pas des honneurs ignorés, il s'enorgueillira de sa force farouche (*a*). Le supposer exempt de passions, parce que celles-ci se trouveraient sans objet, ce serait faire honneur de la tempérance à un Pantagruel réduit à jeûner faute de vivres.

Que si leurs passions ont leur dernière racine dans la nature, celui qui les voudra extirper ne se laissera pas si aisément persuader et obliger de s'unir à une *république morale* par les raisonnements de Kant : « Je me corrigerai, lui répondra-t-il, soit en me tenant à une distance respectueuse de la société, comme font tant d'autres, soit en me domptant moi-même comme a fait jusqu'ici le genre humain, et comme il continuera de faire, jusqu'à ce que vos livres aient amélioré le sort de cette société que vous allez jusqu'à déclarer une *impossibilité*.

ARTICLE DEUXIÈME.

Théorie religieuse de Kant.

Quoique isolée et ravagée par la Réforme, l'Allemagne n'en adopta jamais les désastreuses conséquences au point d'effacer de son front ce nom de chrétien qui lui rappelait, avec mille souvenirs de gloire, le sceptre de l'empire catholique et un des éléments dominants de la civilisation moderne. De nos jours même, tandis qu'elle s'affaissait dans l'abîme du panthéisme et de l'anthropolatrie, elle ne laissait pas de conserver ou de feindre un certain respect envers la société chrétienne et son divin auteur, ne fût-ce que pour garder les convenances sociales, surtout au temps où l'impiété n'osait pas encore conspirer à visage découvert.

A cette époque, celle-ci voyait demeurer debout au milieu de l'anarchie intellectuelle, comme les ruines de Palmyre s'élèvent dans le désert, quelques débris majestueux de la Foi et de l'Eglise catholiques. Pour rendre raison de ce merveilleux phénomène, l'auteur, dont nous analysons l'ouvrage, envisagea le christianisme, tel qu'il s'offrait à ses yeux en Allemagne, à l'état d'un corps sans vie, défiguré par ses nombreuses blessures, et se dissolvant dans le néant de la mort. Son idée se pourrait formuler en ces termes : *Expliquer l'existence universelle de la société chrétienne, et appuyer le droit qu'elle revendique sur la soumission des peuples, sans avoir recours à la révélation, et sans obliger ses membres à la dépendance hiérarchique.* Une entreprise si difficile, si épineuse, si impossible devait échouer ; elle échoua en effet, et ses résultats se réduisirent à jeter aux quatre vents de la terre les derniers restes du dogme protestant, de même que l'entreprise de Julien l'apostat n'aboutit autrefois qu'à vérifier à la lettre et à la dernière rigueur la divine prophétie qui avait prédit la ruine du temple de Jérusalem. Aussi voyons-nous maintes fois l'auteur heurter de front l'hétérodoxie protestante, tout en s'ingéniant à changer le christianisme en système rationaliste : et nous pourrions joindre son nom au nom de tant d'écrivains qui, malgré eux et sans s'en apercevoir, devinrent les apologistes du catholicisme.

Dans le premier livre de son ouvrage, Kant se demande d'abord si l'homme est, de

(*a*) Nous parlons ici dans le sens de l'écrivain prussien : nous regardons du reste le sauvage complétement isolé comme un être de raison, ou du moins comme un homme imparfait, une espèce d'avorton dans l'ordre intellectuel, qui est à peine capable de moralité dans ses passions, parce qu'il est incapable d'un vrai développement moral.

sa nature, bon ou mauvais, et, à cette occasion, il développe une théorie d'un certain *péché de nature* où il prétend démontrer la doctrine de la chute originelle par le seul moyen de la raison : cette question est du domaine de la science théologique. Kant finit par décider que l'homme est *de sa nature mauvais, pour autant que* « cette improbité consiste à s'envelopper soi-même d'une sorte de nuage, pour cacher le principe des véritables sentiments moraux. » (p. 43 et suiv.) « Il n'y a de salut que dans l'acceptation des véritables principes moraux, mais cette acceptation est entravée par une certaine perversité. » (p. 133.) De cette perversité résulte la lutte que tout homme, animé de sentiments moralement bons, doit soutenir (p. 449). Dans cette lutte, la cause de ses défaites n'est pas encore tant sa nature individuelle, que l'atmosphère sociale où il se trouve plongé, et où il se verrait à tout jamais esclave du mauvais principe, s'il ne parvenait à former une association destinée à le défendre contre le mal, et à le faire avancer dans la voie du bien moral (p. 150 et suiv.). C'est dans ce but même qu'on devrait établir « une société où la raison se fît un principe et *un devoir* d'incorporer le genre humain entier. » (p. 151, 157 et suiv.) Cette société, ajoute l'auteur, revêtant une forme politique sous une législation purement morale, pourra prendre le nom de *république morale* ou même de *royaume de Dieu*, vu que la morale n'est que l'expression de la volonté divine.

Le lecteur voit aisément quelle abondance de biens doit verser au sein de la société politique l'établissement d'une telle société morale, attendu que les sentiments moraux doivent produire intérieurement l'observation de ces lois auxquelles l'ordre politique n'assure qu'une soumission extérieure. Trois fois malheur, pourtant, au législateur qui voudrait employer la force pour instituer cette union ! Le législateur humain n'a aucun droit sur le for intérieur de la conscience. Le citoyen de la république *politique* se trouve donc en face de la société morale *à l'état de nature*, c'est-à-dire, libre d'y entrer. Que s'il plaît à son libre vouloir de fonder la *république morale* avec d'autres concitoyens, ils se devront garder de permettre à l'autorité politique de s'ingérer dans leur mode d'organisation, pourvu toutefois que les lois de la morale ne se trouvent pas être contraires à la législation de la société civile. Mais ce cas ne se présentera jamais dans une république morale fondée avec sagesse (p. 154 et suiv.).

Comme d'ailleurs le genre humain tout entier est invité à cette société morale publique, il y faut un gouvernement (p. 159). Ce gouvernement ne peut pas être confié au peuple lui-même, incapable de reconnaître dans les individus cette moralité intérieure qui forme l'élément constitutif et essentiel de la *république morale*. Dieu seul par conséquent peut en être le vrai législateur et souverain, parce que seul il a réellement la connaissance et l'empire de la conscience de l'homme. La république morale est donc réellement le *règne de Dieu* sur la terre (p. 161 et suiv.). Si une autre société s'opposait à elle pour la combattre et pour propager le mal, on la devrait appeler la société du mauvais principe, du démon, des ténèbres.

Remarquons d'abord que Kant déclare la république morale indépendante du gouvernement politique. Voilà le terme où aboutissent les héritiers de Grotius et de son traducteur Barbayrac, de Burlamacchi et de ces écrivains qui, dans un langage catholique en apparence ont prétendu, avec Hontheim et autres, attribuer aux princes temporels le gouvernement de l'Eglise. Révoltés d'abord contre le pape pour se soumettre aux princes, ils déclarèrent bientôt qu'il est absurde de laisser à l'arbitraire des souverains la raison et la société spirituelle qui en dérive, ils séparèrent la société spirituelle de l'Etat, et décernèrent la papauté à la multitude. Que la multitude aveugle, cette hydre aux mille têtes, prenne possession des avantages qu'on lui fait, que ce Briarée aux cent mille bras emploie la *force* pour faire valoir ses *droits*, et puis étonnez-vous des excès et des horreurs dont notre siècle a été le témoin et la victime.

Deux grands enseignements ressortent de cette observation : 1° Si l'Église catholique est la véritable société spirituelle, il est déraisonnable, il est absurde qu'elle soit gouvernée par les princes : la résistance qu'elle opposa si longtemps à leurs empiétements, fut

une héroïque défense de la vérité contre l'erreur, de la liberté spirituelle contre la force matérielle; 2° Les souverains qui tentèrent d'enchaîner l'Eglise, tentèrent d'enchaîner la raison, et d'établir par la force une *république morale*. Mais malheur, a dit Kant, malheur au législateur qui ne s'appuierait que sur la force pour réaliser cette union! Il est vrai : ce *væ tyrannis!* s'est réalisé comme le cri prophétique qui retentit dans le temple et sous les murs de Jérusalem. Quoi d'étonnant qu'on en ait cueilli les fruits sur cette terre où Joseph II, où les électeurs de Cologne, de Trèves, de Mayence, s'épuisèrent d'efforts pour introduire violemment leur république morale? (Cf. les *Mémoires pour l'hist. ecclésiast. du XVIII[e] siècle*, année 1780.)

Pour en venir au raisonnement par lequel Kant établit la *Cité de Dieu*, « l'homme trouve dans la société mille obstacles au bien; mais il peut former une société volontaire qui fournira pour le bien des secours inestimables. Or, la nature veut que tous les hommes emploient les moyens de faire le bien. Par conséquent, le genre humain tout entier est destiné à cette société universelle. »

A part les erreurs qui faussent ce raisonnement, il pourrait, au point de vue de la seule raison, donner l'idée d'une société universelle, mais non pas une société *chrétienne*. Comme Kant doit fonder une Eglise *chrétienne*, il poursuit en ces termes : « Dieu, avons-nous dit, règne dans la société morale. Mais de ce que Dieu est le chef de la *société morale*, faut-il conclure que l'action de l'homme n'y ait aucune part? L'homme, au contraire, doit y faire tout, comme si Dieu n'y avait aucune part. Pour bien comprendre ceci, il faut d'abord expliquer ce que c'est que l'Eglise. l'Eglise n'est que la république morale gouvernée par Dieu, république *invisible* dans sa perfection idéale, mais capable de devenir *visible* si tous les hommes s'y associent réellement (165 et suiv.). Si nous y recherchons, d'après le nouveau système des catégories, la *quantité* et la *qualité*, la *relation* et la *modalité*, nous trouverons qu'elle doit être *universelle* et *une*; pure, n'obéissant qu'au principe moral; *libre* dans ses relations *intérieures* et *extérieures*; *immuable* et fondée sur des principes certains et nécessaires (*a*). Kant en conclut qu'elle n'est ni une *monarchie* ni une *aristocratie* ni une *démocratie*, mais qu'elle se gouverne comme une famille sous la direction d'un Père commun *invisible*, qui lui est représenté par son Fils, type suprême de la perfection morale, destiné à appeler tous les hommes à une union volontaire et fraternelle par l'exemple de ses vertus. »

Explique qui pourra la forme de ce gouvernement, qui n'est ni un ni multiple, où un souverain *invisible* aidé d'un *type idéal*, au milieu de frères égaux et libres, devrait introduire l'unité extérieure *sous la direction de chefs appelés ministres, pasteurs d'âmes* (*b*), sans que ceux-ci y exercent aucune autorité. Le problème paraît insoluble et absurde; mais Kant nous répond que « l'Eglise fondée sur la morale pure est réellement la seule Eglise universelle : par conséquent, si nous nous considérons comme hommes, elle suffit; si nous nous considérons comme citoyens de cette Eglise *visible*, il faut encore une révélation, une croyance historique que l'auteur appelle *ecclésiastique*, (p. 175), un système de devoirs publics, une forme ecclésiastique impossible à reconnaître comme devoir sans une loi positive de Dieu. » (p. 176.) Cependant la détermination de cette forme ne doit pas être regardée comme un devoir du législateur divin; nous devons plutôt penser qu'il veut que, sans nous laisser abattre par mille tentatives restées jusqu'à ce jour sans résultat, nous renouvelions nos efforts pour créer ces formes et arriver au port au travers des anciens écueils. Il n'y a aucun motif, il serait même téméraire de regarder comme une loi positive de Dieu celle qui établit les formes particulières d'une Eglise. » C'est à l'homme à les déterminer : voilà ce que *l'homme doit faire, comme si Dieu n'y avait aucune part.*

(*a*) L'auteur a reproduit en langage philosophique l'article du symbole, les réponses des catéchismes et les leçons de la théologie sur l'Eglise, *une* et *catholique, sainte* et *apostolique*.

(*b*) Pag. 166.

Kant nous a donc fait voir jusqu'ici dans son système, ou plutôt dans son philosophique délire que tous les hommes *doivent* former une société morale publique, qui a besoin de formes et de *devoirs* publics; ces *devoirs* publics ne peuvent être imposés que par une loi positive de Dieu, mais cette loi est une témérité. C'est un singulier *cercle vicieux* de contradictions; mais comme Kant n'est pas encore à bout d'énigmes, il va nous engager plus avant dans le dédale de cette Babel.

Css formes positives, que l'auteur appelle *religion du culte*, ayant besoin d'être positivement révélées, *le culte* se pourra établir indépendamment de l'observation des préceptes moraux. Qu'en résulte-t-il? Il en résulte que les hommes, n'envisageant jamais leur réunion en Eglise visible comme un *moyen* d'appliquer la morale, ne penseront à honorer Dieu que par des pratiques indifférentes; de manière que la forme ecclésiastique sera toujours antérieure à la forme morale, le temple d'adoration antérieur à l'Eglise, au lieu de réunion, et le prêtre antérieur au prédicateur (p. 177 et suiv.). Il en résulte également la nécessité d'un corps d'Ecriture sainte destiné à faire connaître à l'homme avec certitude ses devoirs de culte au moyen de la révélation : ces livres sacrés, bien qu'ils ne soient lus que par un petit nombre d'hommes, possèdent une grande autorité et dominent toutes les vicissitudes politiques (p. 179).

De toutes ces réflexions, Kant conclut enfin qu'il n'y a qu'une seule vraie *religion*, mais qu'il y a beaucoup de *croyances;* et qu'une seule et même religion peut régner dans ce *grand nombre d'Eglises*. Paix donc, une fois pour toutes, à toutes les croyances diverses! Cessent à jamais les guerres de *religion* ou plutôt d'*Eglises!* Cesse la haine vouée au nom d'*incrédule*, d'*hétérodoxe*, d'*hérétique!* »

Avant d'en venir au dernier mot du nébuleux système, rappelons-nous que nous devions trouver une *Eglise universelle chrétienne*. L'Eglise universelle, d'après Kant, n'a point de formes contingentes; ces formes sont nécessaires *comme véhicule*, comme un moyen de communication sans lequel l'Eglise ne pourrait point devenir publique; mais elles ne constituent point l'essence de la religion, et par suite la religion peut être universelle, bien que les formes en soient particulières. Si le christianisme n'est en conséquence qu'une forme particulière de la religion universelle, l'Eglise *chrétienne universelle* est toute trouvée; il suffit d'y distinguer ce qui est *particulier* de ce qui est universel. Kant nous offre ensuite dans le christianisme et dans la sainte Ecriture la véritable religion universelle, dépouillée de toute forme qui ne serait qu'accidentelle.

Il y a surtout deux *accidentalités* qui pourraient s'opposer à cette universalité : les préceptes imposés par le christianisme comme obligatoires, et les faits sur lesquels il s'appuie. Son divin auteur, voulant rattacher son œuvre à la législation mosaïque, devait en admettre les préceptes comme divins et l'histoire comme véridique. Pour les détruire toutes deux à la fois, Kant s'aida de l'exégèse protestante. Il établit dans le chapitre VI qu'une forme sensible de *croyance ecclésiastique* étant nécessaire pour répandre la morale, celle qu'on trouve déjà généralement répandue, doit être mise à profit (p. 185). Mais comme elle peut être fausse dans les faits ou altérée dans les préceptes, il faut interpréter la révélation avec les règles pratiques d'une morale *rationnelle pure*, comme firent les philosophes d'Alexandrie pour le polythéisme, les Indiens pour leurs Védas, les mahométans pour leur Coran. Quant à la partie historique, elle est *parfaitement indifférente, et l'on peut* agir avec elle *comme bon nous semble* (p. 186, 189), et selon la remarque du traducteur (en note), lui appliquer même la critique du docteur Strauss.

Ainsi, toute la croyance évangélique, dégagée de ses éléments contingents, se pourrait réduire à la morale rationnelle pure, au moyen de deux sciences : la philosophie rationnelle et l'érudition biblique; celle-ci fait raison du texte, et celle-là, du sens. Quant à ce *sentiment* intérieur qui constituait jadis pour Martin Luther le *criterium du vrai* biblique, il ouvre la porte à toutes les extravagances, avilit le sentiment moral lui-même en l'associant aux délires du fanatisme, et doit en conséquence être à jamais banni d'une religion raisonnable (p. 194). « Vous me direz, ajoute ici Kant, par manière de *préoccu-*

pation, qu'une fois l'interprétation abandonnée à ces deux sciences, toute la *foi ecclésiastique* se réduit à la soumission aux philosophes et aux savants : c'est faire peu d'honneur à la nature humaine. Mais, répond Kant, leurs interprétations pourraient bien aller s'améliorant, grâce à la liberté de penser ; en attendant, les savants soumettraient leurs interprétations au jugement d'un chacun (même des ignorants), et se tiendraient prêts, avec une réserve pleine de modestie, à adopter les meilleures. » (p. 195.) Quels efforts de génie transcendant dans cette habile combinaison de savants imposant la foi divine, et d'ignorants corrigeant leurs erreurs, de soumission à des hommes faillibles et d'humilité toujours prête à changer de doctrines et de devoirs !

Après avoir préparé, par ces règles d'herméneutique, les voies à la morale rationaliste, le recteur de Kœnigsberg en retire un double avantage. Si la *Foi chrétienne* lui propose les faits et les préceptes mosaïques comme confirmés par l'autorité du fondateur de la religion chrétienne ; « le fondateur du christianisme, répond-il, a embrassé cette croyance mosaïque comme un simple moyen de transition sans lui donner aucune valeur. » (p. 299.) Si vous lui faites voir le merveilleux des faits de l'obligation des préceptes dans l'histoire du fondateur lui-même, il embrassera avec ardeur faits et préceptes, sûr de n'y trouver jamais rien que la plus pure morale rationaliste. Dites-lui que la faute originelle consiste à manger un fruit défendu par Dieu lui-même, Kant interprétera le fruit par l'attrait des sens, la défense par la loi morale, l'innocence primitive par l'image de l'homme qui n'avait pas encore péché ; il en conclura, bien que l'Ecriture raconte la chute primitive comme arrivée il y a 6000 ans, qu'elle n'a voulu dire autre chose, sinon que l'homme passe de l'état d'innocence au péché par sa propre liberté et volonté (p. 51 et suiv.). Parlez à Kant du Verbe fait chair dans le sein d'une Vierge (p. 85 et suiv., 205 et suiv.) : le Verbe, dans son exégèse, est l'idée que Dieu a de la perfection humaine ; il se fait homme quand les hommes acquièrent cette idée ; il naît d'une Vierge parce que la morale combat les sens ; il meurt sur la croix parce qu'il faut vouloir la perfection au prix même des souffrances ; s'il nous a rachetés et sanctifiés, « le sens rationnel de cette représentation est qu'il n'y a de salut que dans l'acceptation des principes moraux, etc., (p. 132 et suiv.)... dans le renversement de cette religion extérieure et l'anéantissement de l'autorité de ses prêtres (p. 129 et suiv., cf. p. 211 et 229). Nous pourrions multiplier les exemples d'interprétations analogues sur l'enfer et la vie éternelle, sur la grâce et la vie intérieure, etc., réduits à de simples formules de la théorie et de l'herméneutique Kantiennes. Ce que nous en avons dit suffit pour convaincre tout lecteur de la facilité qu'il y aurait à transformer la foi chrétienne en rationalisme tudesque : il suffirait de rattacher au langage chrétien les idées rationalistes au moyen du mode d'interprétation que nous venons de voir. A la faveur de cet ingénieux procédé, l'important problème fondamental se résout de lui-même : le christianisme de l'Allemagne septentrionale se conserve, se ravive même indépendamment de la révélation ou de l'Eglise. M. Quinet, dans sa lettre au traducteur (p. 7), avait raison de dire que Kant avait conduit ses Prussiens par degrés insensibles au même point où les Français du siècle dernier s'étaient vu mener par Voltaire, au milieu du bruit des révolutions. La philosophie, d'après M. Quinet et grâce à Kant, s'assit tranquillement à la place du sacerdoce : Dieu était déjà disparu et rien ne semblait encore changé dans la religion. (Kant eût pu dire que sa religion était devenue universelle *sans cesser d'être chrétienne.*)

Comme ce changement de religion est si facile, ce sera dorénavant un devoir pour tout homme entendu aux matières religieuses, de se dépouiller du *vieil homme*, c'est-à-dire de la croyance ecclésiastique (Kant l'explique de cette façon) pour se revêtir de l'homme nouveau dans la liberté des enfants du Dieu (p. 211, 269, 318). Aussi longtemps que durent les formes ecclésiastiques, elles produisent la haine et la guerre, et par suite l'Eglise est *militante ;* à mesure qu'elles s'abolissent, le *royaume de Dieu* s'établit et l'Eglise devient *triomphante* (p. 198, 235). Vous voyez donc que l'académicien de Berlin pourra encore à l'avenir réciter avec des sentiments de dévotion l'*Oraison dominicale* (p. 361) ;

dans sa théodicée, traduite en langage humain, elle pourrait commencer ainsi : O être possible, que pour la sûreté de ma conscience, pour gage de mon bonheur, je *suppose* être aux cieux, puissent-ils être nombreux ceux qui font la même hypothèse! M'associant à eux, je ferai tous mes efforts pour abolir prêtres et Evangile, pour amener ainsi le règne de l'impératif catégorique de mon intellect, auquel, pour le revêtir de dehors religieux, je donnerai le nom de *volonté du Dieu hypothétique.* » Tel serait, dans le genre des sacriléges profanations d'un autre temps, le début de cette sublime oraison réduite aux termes du rationalisme tudesque, et respirant la suave onction que ces systèmes-là communiquent.

Mais réduire le christianisme à des formules universelles, c'est un travail de longue haleine, c'est un projet difficile à faire goûter aux peuples : Kant commande d'y aller *d'un pas tranquille et lent,* sans secousse, sans révolution, bien que ces moyens un peu violents puissent aussi entrer dans le plan de la Providence pour avancer l'œuvre de Dieu. Le royaume divin sera fondé parmi nous, dès qu'auront été compris et adoptés le théorème fondamental et le devoir pratique qui s'ensuit, d'abolir les formes contingentes pour en séparer les formes rationnelles (p. 212), ainsi qu'on a déjà commencé et qu'on continue à le faire avec zèle dans les pays protestants. Mais comme le genre humain ne s'élèverait pas sans quelque peine à une telle hauteur de raison, Kant a le cœur et l'esprit assez bons pour lui permettre, dans une note, de conserver quelque reste des anciens symboles, sous la condition *sine qua non* que ce lien ne préjudicie en rien à l'universelle union dans l'unité de la morale rationaliste (p. 213, 229 et suiv.).

Nous venons d'analyser les trois premières parties de l'ouvrage de Kant : la quatrième ajoute d'autres explications, d'autres impiétés qu'il serait superflu de résumer ici; elles tendent toutes à combattre le clergé tant protestant que catholique en l'accusant de superstition et de fanatisme. Est-il besoin de réfuter cet amas de blasphèmes et d'absurdités? Est-il besoin de montrer au lecteur qui n'a point perdu l'honnêteté naturelle, que le Rédempteur, n'eût-il été qu'un homme vertueux, ne se fût jamais abaissé jusqu'à autoriser l'imposture pour la faire servir de voile à la vérité? Qu'est devenu le sens moral du philosophe allemand si une telle hypocrisie lui paraît non-seulement tolérable, mais même obligatoire? Il est, au reste, superflu de parler de cette hypocrisie *mythique,* puisque Kant va jusqu'à parler de celle de *feindre une révélation* pour l'avantage des apôtres.

Une dissimulation indigne d'un écrivain qui se respecte, ne doit point passer inaperçue, quand elle sert, en quelque sorte, de fond à l'ouvrage : c'en est une de la part de Kant, de supposer sans cesse à ses adversaires une *piété sans probité,* d'opposer sans cesse la religion *de culte* à la religion *de probité,* comme si elles étaient ennemies l'une de l'autre; d'assurer même explicitement que celui qui rend à la Divinité un culte extérieur, prétend par là s'exempter des devoirs de la probité, et va jusqu'à concevoir de la haine et du mépris pour la vertu elle-même (p. 304 et suiv., 272 en note, 370 et suiv., ailleurs *passim* et surtout à la p. 271). Passe pour ces protestants à qui Luther promit la vie éternelle au prix d'un acte de foi sur le pardon des fautes qu'on a commises (p. 207, cf. p. 309). Mais à l'égard des catholiques, il fait acte d'ignorance et de mauvaise foi : il n'y a point de catholique qui ne connaisse la doctrine sanctionnée par le Concile de Trente dans les canons opposés à l'erreur luthérienne : la foi ne suffit point, les sacrements ne sont pas utiles à celui qui ne déteste ni ne corrige ses péchés.

L'auteur, grand amateur de synthèses, ne cherche probablement pas dans les décisions de Trente l'expression de la doctrine catholique : il démontre *a priori* que si nous avons un culte, nous n'aurons point de morale; et la démonstration est curieuse (p. 177 et suiv.). « Puisqu'un culte positif, dit Kant, exige une législation positive, et qu'une législation positive peut déterminer le culte sans l'observation des préceptes moraux, il arrivera facilement que celui qui accepte la révélation, ne considère pas la société ecclésiastique comme un moyen de perfectionner la morale, mais comme un service de cour-

tisan rendu à Dieu par des pratiques indifférentes. » Le beau raisonnement! Le culte peut exister sans la morale, donc celui qui embrasse le culte, rejette la morale! Que répondrait Kant, cet homme aux mœurs austères et peut-être farouches, si nous lui disions : La philosophie peut exister sans la probité, donc celui qui étudie la philosophie rejette la probité? Pour donner une réponse plus catégorique, celui qui admet l'Eglise et le culte par révélation, les croit obligatoires par eux-mêmes, comme commandements divins : il faudrait avoir l'esprit retourné pour regarder comme *révélé* ce qui est établi *par les savants*, ou pour ne pas regarder comme obligatoire ce qui est révélé. Il en résulte qu'il considèrera la société ecclésiastique non-seulement comme un *moyen* utile, mais aussi comme un *devoir* irrécusable. Quoi de plus absurde, en effet, que de croire avec l'auteur certaines formes révélées par Dieu et de ne point s'y croire obligé? — Ces formes, dit Kant, sont indifférentes (*a*). — Supposé qu'elles le fussent d'abord, ne cesseraient-elles pas de l'être dès qu'elles sont prescrites par Dieu? Celui qui connaît la sagesse de Dieu et l'intelligence avec laquelle il dispose des moyens convenables pour les fins excellentes, ne doit-il pas dire en acceptant ces formes : puisque Dieu les prescrit, elles sont utiles? Dans les sciences naturelles, n'est-ce pas ainsi que raisonnent l'anatomiste et le botaniste quand, découvrant quelque nouvel organe, quelque fibre nouvelle, ils cherchent aussitôt, sans douter qu'elle n'ait sa destination, le but et le dessein du Créateur qui l'a placée dans le corps, objet de leurs études? Les lois divines, si sûres et si sages dans l'ordre physique, ne deviendraient-elles sans objet et sans intelligence que dans l'ordre moral? dans le seul ordre où, de l'aveu de Kant, Dieu rencontre un être digne d'arrêter ses regards (p. 85)?

Nous pourrions donc faire voir *a priori* qu'il est très-conforme à la raison de regarder l'*entrée de l'Eglise révélée* non pas comme un *moyen* arbitraire, mais comme l'*objet nécessaire* de l'obéissance chrétienne; d'abord, parce que se soumettre aux commandements de Dieu est un devoir de la nature, une exigence de l'ordre, de la dépendance naturelle qui lie toute existence au Créateur; ensuite, parce que le commandement du Créateur suppose nécessairement l'utilité de l'action qui en est l'objet, alors même que l'homme qui s'y soumet ne l'aperçoit point. Aussi considère-t-il Dieu non pas comme *ayant besoin des services* de l'homme ainsi que les princes de la terre, mais comme l'*Ordonnateur bienfaisant* de la nature.

Si le sophiste allemand, laissant de côté toute morgue philosophique, avait pris à tâche d'étudier, avec le secours des faits et des écrits apologétiques, les dogmes, les préceptes, les rites de l'Eglise catholique, il y aurait vu resplendir, comme les feux du soleil dans le cristal et le diamant, un reflet de la divine sagesse qui en fit la base des vérités les plus profondes, le code de la plus noble morale, l'application précise des devoirs indéterminés (*b*). A cette dernière catégorie appartiennent généralement les rites et les autres formes que l'auteur regarde à tort comme choses indifférentes, parce qu'il ne sait pas distinguer la substance des choses de ce qui n'est qu'accessoire. Rendre un culte à Dieu en certains temps, lieu et manière, voilà qui est essentiel; que ce soit en tel lieu, de telle manière, en tel temps plutôt qu'en tel autre, c'est ce qui, pour l'individu, pourrait être indifférent. Mais dans une société, surtout dans une société universelle, il est très-utile pour le souverain bien social, pour l'*unité*, de donner une forme *unique* à l'accomplissement de beaucoup de devoirs qui, par eux-mêmes, pourraient être remplis de différen-

(*a*) En parlant ainsi, Kant est conséquent avec lui-même : celui qui cherche dans le *mot* les idées créatrices du monde extérieur, doit y chercher aussi les notions de l'*utilité* des actes. Un homme sage dirait : Dieu est l'auteur de ces prescriptions, elles sont donc d'une haute importance; le disciple de Kant dit : Elles se présentent à mon esprit comme indifférentes, donc Dieu ne les ordonne point ou les ordonne comme choses signifiantes.

(*b*) De fait, dans un intervalle lucide (p. 309), Kant a fait une espèce d'apologie des formes ecclésiastiques.

tes manières. C'est ainsi que les gens de guerre pourraient se battre en tout temps et avec toute sorte d'armes ; mais s'ils combattent en corps d'armée, en ordre de bataille, quel avantage ne produisent pas la distribution bien entendue des moyens d'attaque et de défense et la combinaison des mouvements militaires? De même, de l'aveu encore de Kant, combien un jour déterminé et des rites communs pour le culte servent à s'encourager et à se soutenir les uns les autres dans la pratique des devoirs religieux! Le lieu est, de sa nature, aussi indifférent que le temps; mais puisqu'il était utile aux fidèles de se réunir, puisque pour se réunir il leur fallait quelque lieu, faut-il s'étonner que l'Eglise ait redit ses ardentes prières au milieu des tombeaux où les héros chrétiens léguaient à leurs frères restés sur la terre, l'espérance d'une vie de gloire après une vie de généreuses souffrances? Est-il étonnant que Dieu lui-même ait daigné parfois attirer les fidèles à ces lieux de réunion en y prodiguant ses faveurs et ses prodiges? Ceux qui regardent comme indifférents, comme superstitieux même les pèlerinages à tel sanctuaire de prédilection, l'usage de telles médailles ou formules de prières, attaquent la religion au concret, tout en paraissant la défendre à l'état d'abstraction : ils voudraient, chose impossible, qu'elle fût être *réel* et en même temps *indéterminé*. Si ces sophistes appliquaient leurs théories à l'administration de l'Etat, il faudrait abolir foires, marchés et magasins, puisqu'il est naturellement indifférent d'acheter ou de vendre en tels temps et lieu où en tels autres; il faudrait abolir l'usage de la monnaie, puisque la forme en est indifférente; il faudrait abolir toute mode dans l'habillement, puisque la façon et la couleur sont choses indifférentes. Si, au contraire, on juge utile d'établir des marchés publics pour rassembler sur une même place un grand nombre de commerçants, si l'on trouve avantageux d'avoir une monnaie déterminée pour mieux connaître les valeurs, si l'on tient à l'uniforme et aux insignes civils et militaires pour marquer l'emploi et l'autorité de ceux qui les portent, pourquoi l'Eglise n'aurait-elle pas aussi le droit de désigner les jours, le lieu et la forme de ses réunions?

« Mais il en résultera, répond Kant, qu'on se flattera de gagner le ciel par des pèlerinages et des médailles, au lieu de ne l'espérer que de la vertu et de la probité. » Certes : tout comme les négociants comptent s'enrichir dans le commerce sans argent ni denrées, comme les banquiers se flattent de faire passer pour de la monnaie un papier qui n'en porterait que l'empreinte, comme des fripons espèreraient obtenir juridiction, parce qu'ils ont pris l'habit de leurs juges. — Si l'Eglise catholique ne rappelait sans cesse aux peuples leurs obligations morales, on pourrait craindre parmi nous une décadence non-seulement religieuse et morale, mais aussi sociale; mais, grâce à Dieu, les catholiques savent tous que la probité est un devoir commandé par la religion. Nous oserions, au contraire, défier le rationalisme d'obtenir, moyennant l'impératif catégorique, une pour dix de toutes ces restitutions pour dommage causé *très-secrètement* à la fortune ou à la réputation du prochain, restitutions si fréquentes aux pieds du confesseur ou à la voix des prédicateurs.

Que Kant ne cesse donc d'opposer la piété à la vertu, et au lieu de nous dire que le Sauveur vint au monde pour abolir les formes ecclésiastiques et leur substituer la probité, qu'il se rappelle, du moins une fois, ces paroles : *Hæc oportuit facere et illa non omittere.*

Avant de terminer cette dissertation, nous mettrons encore sous les yeux du lecteur un petit extrait des autres erreurs répandues dans ce volume aussi impie qu'ennuyeux. D'après une note de la page 223, la Résurrection et l'Ascension du Sauveur sont des dogmes favorables au matérialisme, comme matérialisant la personnalité humaine et conduisant au système de la matière pensante, en supposant l'âme assujettie à l'espace et dépendante du corps. Conséquences que nous n'avons jamais déduites au jour des solennités que ces mystères rappellent, mais que Kant démontre avec une merveilleuse vigueur et rigueur de logique, en partant de ce principe, assez plaisant pour un philosophe; que quand le corps est enseveli, la personne humaine continue à vivre, et que la raison ne peut comprendre de quelle terre calcaire nous sommes pétris dans le ciel,

c'est-à-dire dans un autre monde. Certes, c'est une difficulté bien sérieuse et qui ne *matérialise* pas la personnalité humaine!

D'après la note de la page 8, on ne peut comprendre le principe par lequel l'homme se détermine à agir, puisqu'il ne peut se déterminer qu'en vertu d'un *principe* qu'il embrasse : mais comment l'embrasse-t-il? En vertu d'un autre *principe,* et ainsi de suite à l'infini. Comme si l'attrait du bien, connu par la raison, n'était pas un principe assez puissant pour commencer la série!

Dans la note de la page 113, renforcée d'une citation de Malebranche, sans indication d'ouvrage, nous apprenons, comme fait contraire à la doctrine du péché originel, que la jument en mettant bas sa portée souffre autant que la femme en couches, sans avoir, ajoute spirituellement l'auteur, mangé du foin défendu. Cette objection, qui prête à l'écrivain catholique une sottise sortie seulement de la bouche de l'impiété, décèle une ignorance ou une légèreté peu digne d'un si grave docteur. Le catholique ne considère pas les douleurs de l'enfantement comme l'effet direct du péché, mais comme une suite de l'abandon de la nature à elle-même, de la privation de cet état surnaturel que les théologiens appellent l'*intégrité primitive* et que nous avons perdu par le péché. Nous trouvons très-conforme à la nature que la cavale qui n'a jamais joui de ces priviléges, souffre autant que l'infidèle compagne de l'homme qui les a perdus par sa faute.

La page 217 nous apprend que le judaïsme n'était pas une religion, vu qu'il ne réglait que les rapports extérieurs du peuple d'Israël. Comme si les deux derniers préceptes du décalogue ne suffisaient pas pour expliquer toutes les obligations spirituelles et morales, sans parler de mille passages des livres mosaïques et des autres livres sacrés qui exigent du peuple Juif la vertu de l'âme et la crainte du Seigneur.

En lisant les remarques qui terminent les quatre parties de l'ouvrage, on voit ressasser dans chacune d'elles des objections surannées contre la grâce, les mystères, etc.; sans parler des défauts que produisent nécessairement les idées systématiques du criticisme, base de toute cette théorie de religiosité. Il serait inutile de nous arrêter davantage à des difficultés si souvent réfutées et qui, pour le lecteur attentif et réfléchi, se réfutent le plus souvent d'elles-mêmes. Cet ouvrage cependant, qui semble avoir la ridicule prétention d'établir sur la terre une religion universelle sans partir des faits mêmes, ne tend à rien moins qu'à priver la religion chrétienne de toute réalité, en la réduisant à ces éléments confus et obscurs qu'elle-même est venue développer et perfectionner, pour s'approprier et s'assimiler toutes les nations données en héritage à Jésus-Christ.

Cet ouvrage confirme, en conséquence, par le fait même, le principe que nous avons établi : que la société religieuse, ainsi que toute autre société privée des caractères de fait, ne retiendrait de la nature de la société que les premiers éléments les plus vagues, auxquels en effet Kant la voudrait ramener.

CXXI

Sur les églises faillibles.

Burlamacchi [XCV], Grotius et les protestants attribuent à l'Etat le droit de gouverner l'Eglise. Ils voudraient faire ici une exception à la loi universelle des sciences; ils se montrent ainsi conséquents avec eux-mêmes, puisqu'ils croient à une *Eglise faillible.* (V. Grotius, *De imperio*, etc., cap. VI, § 5.) C'est le tort qu'ils ont, de croire à une Eglise, qui serait un être contradictoire en lui-même, un *enseignement sans science;* mais une fois cette *faillibilité,* cette *ignorance* supposées, ils ont raison de lui refuser l'indépendance. Seulement, pour se montrer de plus en plus conséquents, ils lui devraient refuser encore

l'existence; qu'est-ce, en effet, qu'une *société spirituelle* (*a*) qui avoue *n'être point en possession* de la *vérité*? Comme société *spirituelle*, l'Eglise est indépendante de l'ordre temporel; si elle ne possède pas la vérité, elle n'a plus de lien intellectuel : quel lien aura-t-elle donc? qu'est-ce qui en fera une société? (301 et suiv.) L'Eglise réformée, *par elle-même*, est donc un néant; elle n'a quelque existence qu'autant qu'elle se gouverne dans la société publique, par la raison d'état bien ou mal appliquée. Le protestantisme, sous peine d'anéantissement, doit humblement faire hommage aux gouvernements de cette orgueilleuse raison qu'il se vantait d'émanciper (876).

Voyez comment les faits sont ici d'accord avec la métaphysique! sans le secours des gouvernements où seraient l'Eglise anglicane, l'Eglise luthérienne, l'Eglise russe? Au contraire, l'Eglise catholique subsiste non-seulement sans le secours du pouvoir temporel, mais encore malgré les persécutions qu'elle y rencontre, et elle montre ainsi son indépendance avec non moins d'évidence dans le *fait* que dans le *droit*.

CXXII

Caractère du gouvernement spirituel.

Pour pénétrer encore mieux la cause de l'équivoque, dont l'apparence est si spécieuse, rappelons-nous (746), avec Romagnosi, les éléments constitutifs de tout gouvernement social. Ce sont 1° la fin dernière, c'est-à-dire le bonheur que le gouvernement a en vue (723); 2° la fin particulière qu'on s'est proposée dans le fait de l'association (1057); 3° les moyens *physiques* destinés par la nature à atteindre cette fin (746); 4° les moyens *physiologiques* propres à diriger la volonté dans l'usage des moyens physiques, conformément à la nature spécifique et individuelle de l'homme (732).

De ces quatre éléments, le principal est le but; les trois autres sont des moyens coordonnés entre eux et subordonnés au premier. Eu égard à l'intention de celui qui agit, le but est le point de départ, la détermination de la volonté est le terme extrême; mais sous le rapport de la *succession* des actes, il faut *d'abord* déterminer la volonté à faire usage des moyens qui la doivent conduire au but particulier, et de là à la fin particulière, au bonheur.

Or, de ces quatre éléments, quel est celui que doivent mettre en œuvre les hommes qui gouvernent la société? *Gouverner*, comme nous l'avons vu (732, 1137) et comme le dit Romagnosi, c'est *porter les hommes à vouloir;* c'est mettre en œuvre les moyens *physiologiques* qui engageront l'homme à se servir des moyens *physiques ;* les *moyens de gouvernement* sont donc, de soi, les mêmes dans toute espèce de société, déterminés qu'ils sont par la nature de l'homme et par la nature de tous les objets créés.

Quand donc nous parlons de société, d'autorité, de gouvernement *spirituel* ou *matériel*, cette distinction n'est pas prise au point de vue des *moyens*, mais de la *fin spéciale* que la société se propose (460). C'est ce qui explique l'équivoque de nos adversaires.

(*a*) « Société spirituelle, c'est là le nom philosophique de l'Eglise. » Guizot, *Civ. franç.*, p. 227.

CXXIII

Union des sociétés subordonnées.

Cette union des sociétés entre elles, effet inévitable de la nature, causa dans les deux derniers siècles de grands embarras à ces têtes systématiques qui, sans consulter les *faits*, établissent *à priori* des types de beau idéal d'après lesquels ils travaillent ensuite à fausser la nature. Les protestants, les fébroniens, les politiques irréligieux de toute espèce reprochaient à l'Eglise catholique de former un *Etat* dans l'*Etat;* cette parole magique fit prendre de toutes parts les armes contre elle, et parvint à égarer des esprits qui auraient dû se montrer plus prudents. Après tout ce que nous avons dit de la nature des sociétés composées (685 et suiv.), on doit comprendre que les relations compliquées de l'*Eglise* et de l'*Etat* ne forment pas un phénomène merveilleux, une antilogie sociale; au contraire, c'est un fait très-commun qui s'observe chaque fois qu'il y a complication de *fins*.

Cette union sociale, inévitable résultat de la nature, n'est pas un fait rare ou extraordinaire : nous avons déjà fait plusieurs fois mention de la ligue hanséatique (*a*). « La Hanse était à la fois *un corps existant par lui-même*, et *une union de sociétés appartenant à divers Etats* de l'Europe. Sous ce dernier rapport, toutes ces cités, *en tout ce qui ne concernait pas le commerce,* reconnaissaient l'autorité suprême de la nation ; et comme elles faisaient presque toutes *parties de la grande Confédération germanique* en qualité d'Etats médiats ou immédiats, ou de villes libres et impériales ayant voix à la diète, elles obéissaient aux lois des empereurs d'Allemagne, qui, de leur côté, leur garantissaient la jouissance de leurs priviléges (*b*).

(*a*) En voici l'histoire, d'après le *Dictionnaire historique et géographique,* édit. de Bruxelles. « Villes *hanséatiques*, *hansestate* (de l'Allemand *hansen,* s'associer). On donne actuellement ce nom aux trois villes libres d'Allemagne, Hambourg, Brême et Lubeck, les seules qui aient continué de faire partie de l'ancienne ligue hanséatique. La hanse ou ligue hanséatique prit naissance au milieu du XIIIe siècle (1241), par le traité formé entre Hambourg et Lubeck, dans le but de protéger leur commerce contre les brigands et les pirates de la Baltique, et de défendre leurs franchises contre les princes voisins. Les avantages que produisit cette union, engagèrent bientôt un grand nombre de villes à s'y faire admettre. A Hambourg et Lubeck se joignirent Brême, Cologne, Brunswick, Dantzick, Amsterdam, Dordrecht, Deventer, Kampen, etc. Les assemblées se tenaient à Lubeck, sous la présidence du premier bourgmestre de cette ville. Il y avait quatre grands entrepôts ou comptoirs : Londres, Bergen, Novogorod et Bruges; ce dernier fut transféré plus tard à Anvers. Pendant des siècles, cette société, qui s'étendait sur tout le nord de l'Allemagne et les Pays-Bas, jouit d'un grand crédit et amassa des richesses considérables. Elle avait ses flottes et faisait la guerre en son nom. La splendeur de Bruges et d'Anvers correspond à la prospérité de cette association; mais la découverte de l'Amérique, l'extension du commerce maritime, qui en fut la suite, la firent déchoir rapidement, et, à partir du milieu du XVIIe siècle, elle fut presque réduite aux trois villes qui la composent encore aujourd'hui.

(*b*) Voici la constitution politique de l'empire (d'Allemagne), d'après le *Dictionnaire d'histoire et de géographie :* « L'empire d'Allemagne avait été, sous les Carlovingiens, une monarchie héréditaire. Lorsque, après eux, le pouvoir devint électif, l'élection se fit d'abord par l'universalité des six nations composant le corps germanique (Francs, Souabes, Bavarois, Saxons, Lotharingiens, Frisons). Plus tard, elle appartint aux princes ou grands feudataires seulement (1156); ensuite, elle se concentra, d'abord par l'usage, puis par une loi formelle (Bulle d'Or, 1356), entre les mains de sept électeurs. L'empereur, en prenant la couronne, signait une capitulation qui fixait et limitait ses droits. Ces droits consistaient : 1° dans le pouvoir législatif que l'empereur exerçait conjointement avec les Etats; 2° dans le pouvoir suprême judiciaire; 3° dans le pouvoir suprême en matière de fiefs; 4° enfin,

Comme membre de la ligue hanséatique, chaque cité était gouvernée par un corps de sénateurs choisis dans les plus nobles familles ou parmi les commerçants les plus opulents : ils étaient chargés des intérêts du commerce et aidés par un conseil de chefs ou maîtres d'arts et métiers, représentant toutes les professions. Le gouvernement de l'association était partagé en plusieurs cercles, dont le centre était l'une des principales cités. Lubeck était, en quelque sorte, la capitale, puisqu'elle était d'ordinaire le siége de l'administration supérieure et le dépôt des archives publiques, qui s'y conservent jusqu'à nos jours. Pendant longtemps il n'y eut que trois de ces cercles, dont les chefs-lieux étaient Lubeck, Hambourg et Magdebourg; après le traité de 1450, les provinces commerciales eurent, en outre, pour centres Munster et Brunswick, Deventer, Wezel et Paderborn. A la fin, il n'y en eut plus que quatre : Lubeck et Cologne, Brunswick et Dantzick.

L'autorité suprême résidait dans un congrès composé des différentes cités; il décidait les questions publiques et particulières, discutait et promulguait les lois, déterminait la matricule ou quote-part de chaque Etat dans les dépenses communes, votait les impôts extraordinaires, équipait les flottes et nommait les amiraux, enfin établissait des relations avec les nations étrangères. » (*Encyclopédie italienne,* au mot *anseatica.*)

Voilà donc, dans l'Empire, une société commerciale indépendante en ce qui regarde le commerce, sa fin particulière; dépendante en ce qui regarde l'ordre politique, fin de la Confédération germanique ; c'est un objet d'admiration pour les publicistes modernes, c'est une des merveilles de ce moyen âge, si fécond en prodiges de tout genre. Les politiques systématiques diront-ils que ce fut une monstruosité, que ce fut un mal pour l'Empire? Nous les prierons de réfléchir que cette accusation, combattue par un grand nombre de publicistes, est un nouveau témoignage de l'esprit de système qui les entraîne. Il ne s'agit pas de décider ici si l'empire a réalisé l'idéal de la perfection : il a été assez parfait, s'il a été *le juste résultat* des *faits antérieurs* (444 et suiv.). Telle est la vraie base de toute perfection politique (552, 1052) ; et, en cettte matière, la ligue hanséatique est certainement une des sociétés auxquelles on peut faire le moins de reproches.

Si une société de commerce a pu posséder l'indépendance commerciale, pourquoi faire un crime à une société spirituelle de son indépendance spirituelle, quand celle-ci résulte naturellement de faits établis *selon toutes les règles de la justice?* — Cette complication sera toujours un obstacle pour ceux qui gouvernent, elle arrêtera l'exécution de leurs ordres. — Je distingue : si ceux qui gouvernent donnent des ordres *justes,* ils ne devront jamais craindre cet obstacle (*a*), parce qu'un pouvoir spirituel ne peut s'établir solidement que par la seule *justice* (LXXIII). Il pourra bien s'opposer aux mesures *arbitraires* et *injustes :* cela est très-vrai, mais c'est précisément le comble de la perfection sociale.

dans celui de conférer des priviléges. Il devait convoquer les Etats généraux ou la diète, non-seulement pour faire des lois, mais pour toutes les affaires générales de l'empire, pour déclarer la guerre ou pour faire la paix, pour envoyer ou recevoir des ambassadeurs. Il devait même demander son consentement lorsqu'il s'agissait de la collation de bénéfices ou de fiefs importants, et spécialement pour les impôts, qui se composaient habituellement : 1° des *precaria* (bodin), indemnité allouée pour le service de l'empire, l'entretien de la chambre impériale, la solde de l'armée, et la défense du territoire ; 2° des domaines ; 3° des droits régaliens ; 4° des corvées. Les affaires se traitaient dans trois colléges : le collége des princes électeurs, celui des princes, celui des villes impériales. Chacun d'eux délibérait à part, et l'unanimité de leurs votes était nécessaire pour donner force légale à leurs dispositions, qui prenaient alors le nom de *recès* de l'empire. Toutefois, quand les villes impériales n'accédaient pas aux propositions des deux autres colléges, on se bornait à en dresser procès-verbal, mais sans que cela eût d'autres conséquences.

(*a*) A moins qu'on ne veuille regarder tous les droits comme des obstacles et des empêchements, alors il faudra condamner jusqu'au droit qu'ont les membres d'une société à la *protection* à laquelle ils ont recours. (740 et suiv.)

(1036 et suiv.) Et que demande-t-on aujourd'hui autre chose aux sciences sociales? et à quoi tendent les formes constitutionnelles tant vantées par leurs partisans? et dans quel autre but voudrait-on établir dans l'Etat les sept sociétés indépendantes de M. Ahrens (CX)?

L'Eglise donc n'aurait plus à craindre aujourd'hui l'épouvantail de l'*Etat dans l'Etat*, puisque les héritiers de la Réforme enseignent, comme de coutume, justement l'opposé de leurs devanciers (XCIX). Tandis que Grotius, Burlamacchi, etc, disent qu'un Etat dans un autre Etat est une chose monstrueuse, les modernes répondent qu'un Etat est monstrueux s'il n'en contient au moins six ou sept. L'Eglise, dis-je, n'aurait plus à craindre ce reproche, si la fureur des passions et l'égarement de l'intelligence étaient jamais conséquents avec eux-mêmes.

CXXIV

Influence du pape sur la chrétienté.

C'est pour ne pas avoir fait attention à cette nécessité, qui naît de la nature même des choses, que les protestants ont déclamé au siècle dernier contre l'influence du souverain étranger, qui, dans les Etats catholiques, dirige les affaires ecclésiastiques, confère les évêchés, corrige les abus, etc. Ils auraient dû se rappeler que cet étranger est le Saint-Père pour les princes catholiques, qu'un père n'est pas étranger à ses enfants, qu'il est même obligé d'influer sur leur conduite. Les princes catholiques croient donc que le pape, en influant sur leurs Etats pour la conservation du catholicisme, agit en père et non pas en étranger. Ils auront tort, selon Vattel, de ne pas suivre leur propre raison indépendante, ils auront tort d'être catholiques; mais puisqu'ils ne se croient pas infaillibles comme les protestants, ils ne peuvent être blâmés de soumettre leur conduite morale à celui qu'ils regardent comme le juge infaillible de la vérité et de la règle des mœurs.

Les philosophes servent ici d'écho aux protestants dont ils sont les héritiers. Romagnosi (*a*), dans ses Institutions de philosophie civile, se déchaîne contre l'omnipotence avec laquelle les papes, par leurs *decreta urbi et orbi*, prétendent qu'une loi promulguée dans un territoire étranger doit être regardée comme publiée chez nous. Romagnosi ne fait pas attention que ces publications regardent la société catholique, qui a toute la terre pour territoire, et qui ne connaît pas de pays étranger. Rome correspond avec toute la société chrétienne, et envoie de continuels messages partout où la force n'intercepte pas les communications. Il est donc moralement impossible que dans les pays soumis à l'unité catholique, on ne connaisse pas les décrets qui concernent les fidèles, après qu'ils sont publiés à Rome. Quant à ceux où l'hérésie ou l'impiété sont postés à la frontière pour empêcher l'entrée de ces Bulles, l'Eglise, qui n'emploie pas la force des armes pour y pénétrer, doit-elle permettre que la révolte s'autorise du prétexte d'une ignorance qu'elle a cherchée elle-même? Quelle est la société politique où les rebelles sont exempts des lois dont ils défendent la publication?

Dans la III[e] leçon de la *Civilisation française*, p. 152, M. Guizot attribue le pouvoir des papes *à la tradition universellement reçue qu'ils sont les successeurs de saint Pierre*. Or, dans la XIX[e] leçon, il nous apprend que l'évêque de Rome, devenu un prince puissant par le séjour des empereurs à Constantinople, acquit au temps de Pepin une grande influence en France à l'occasion de la conversion de l'Allemagne. Longtemps avant Pepin, Valentinien III attribuait au siége de Rome une suprématie de juridiction spirituelle

(*a*) *Istit. civ. philos.*, liv. V, p. 302.

presque absolue, à l'occasion d'un évêque des Gaules (Hallam, l'*Europe en moyen âge*, ch. VII, p. 236; cf. Hurter, Stork, Leo, etc.) Longtemps avant le VIIe, le VIe, le Ve siècle, avant que les empereurs de Constantinople eussent résigné aux évêques de Rome leur puissance, et que Pepin fit alliance avec eux, un évêque des Gaules disait des Pontifes romains : Ad hanc (Romanam ecclesiam) *propter potentiorem principalitatem* necesse est omnem convenire ecclesiam. S. Irenæi Lugdunensis, *Adv. hæreses*, lib. III, cap, 3. (Cf. les théologiens catholiques, la note LXXIVe, l'abbé Jager et l'abbé Gosselin, *sur le pouvoir des papes, Défense de l'Eglise contre las erreurs historiques* de MM. Guizot, Augustin et Amédée Thierry, Michelet, Ampère, Quinet, Fauriel, Aimé Martin, etc., par l'abbé Gorini.)

CXXV

*L'*Eglise *n'est pas un gouvernement temporel.*

On voit par là que l'Eglise n'a point, de soi, compétence pour régler directement les droits de succession, les contrats, etc.; ces règlements n'étant point, par eux-mêmes, nécessaires à la fin qu'elle se propose. Mais si une loi politique établissait en cette matière des mesures injustes de leur nature ou hostiles aux intérêts spirituels, l'Eglise aurait le droit de *les déclarer illicites*. On voit aussi quand l'action de l'Eglise dans les affaires temporelles appartient à l'ordre ecclésiastique. Lorsque, par exemple, elle établit une loi pour défendre la vie de ses ministres, *afin qu'ils puissent remplir* librement *leurs fonctions*, elle les protége par une loi *ecclésiastique*. Mais les dispositions que prennent les Souverains Pontifes pour assurer l'existence et le bonheur des Etats romains, sont des lois *politiques*, telles qu'étaient plusieurs lois du *Saint-Empire romain de la nation allemande*. (C'est le titre que l'empire d'Allemagne prit après l'avénement de la maison de Saxe, à partir du règne d'Othon-le-Grand, vers l'an 970.)

CXXVI

D'une certaine espèce d'impartialité.

On doit se mettre en garde contre certaine courtoisie de certains auteurs, dont la condescendance et les *concessions* pourraient sembler de l'*impartialité*. Depuis que le scepticisme a démoralisé l'Europe, la vérité et l'erreur se voient cités à son tribunal comme deux *partis*, à aucun desquels l'*impartialité* ne donne gain de cause. On établit ainsi pour véritable base de la justice le jugement feint de Salomon, et l'on donne pour un arrêt sans appel celui que la sagesse de ce prince employa comme un moyen de découvrir la vérité. Il en résulte que dans la grande querelle, par exemple, de l'Eglise et des protestants, on se croit impartial quand on distribue le blâme tantôt à l'une, tantôt aux autres.

Des lecteurs de ce caractère goûteront sans doute des ouvrages tels que l'*Histoire de la Civilisation* en Europe et en France, sans se donner même la peine de vérifier si l'Eglise a les torts que M. Guizot lui attribue, vu qu'en d'autres endroits M. Guizot lui donne raison. *Il se montre impartial :* c'est le mot d'ordre pour laisser passer toute assertion, quelque fausse qu'elle soit. En un temps où la Réforme est si libérale en fait de rétractations et de contradictions, ne convient-il pas que l'Eglise fasse à l'esprit du monde le bénéfice de quelques concessions?

CXXVII

Constitution délibérative et législative de l'Eglise.

Le problème à résoudre (nous parlons *philosophiquement*) par le divin législateur de l'Eglise, était celui-ci : dans une société d'hommes destinée à s'étendre dans tout l'univers, organiser un corps ou une puissance *cognoscitive* (1047 et suiv.), l'organiser de manière qu'elle ait la *volonté* et le *pouvoir* de connaître la vérité par rapport à sa *fin dernière* (1066), (qui est de diriger les esprits en vue du bonheur éternel, suivant les enseignements du Sauveur), par rapport à sa *fin prochaine* (1069), (qui est de régler dans ce but les relations extérieures des fidèles), par rapport enfin à leurs besoins actuels dans l'ordre temporel ; il faut à cet effet réunir la plus grande obéissance et soumission à la plus grande liberté de remontrance (1063 et suiv.). « Dans la société de l'Eglise, l'autorité et la liberté se combinent avec une harmonie parfaite : la plus grande variété est ramenée à l'unité la plus forte, et la liberté ne peut dégénérer en licence ni l'autorité en despotisme. » Gioberti, *Introd.*, t. II, p. 213.)

Pour résoudre ce problème, il fallait former les personnes et organiser leurs relations mutuelles. (1061 et suiv.) Dans les personnes, il fallait les *lumières* et la *droiture* nécessaires pour les préserver des égarements des passions et de ceux de l'ignorance (1037). Quels moyens employa dans ce but le fondateur du christianisme, d'après la législation qu'il établit lui-même et d'après les dispositions que l'Eglise en a déduites? Nous ne parlons pas de ces hommes extraordinaires qu'il prépare lui-même à leur divine mission ; nous ne traitons que de l'éducation politique établie par la constitution même de l'Eglise, éducation qui est l'effet naturel des relations sociales, et non de la vertu et du mérite personnels du Maître et des disciples (1061). Pour que le corps *délibérant* ait les lumières nécessaires, le Seigneur le choisit parmi ceux mêmes qui doivent être les prédicateurs de la vérité, qui la doivent annoncer à toutes les nations, malgré l'opposition d'ennemis nombreux et instruits : ces conditions exigent naturellement une profonde science. Comme l'intelligence et le savoir ne se transmettent point par héritage (547), le célibat empêchera la représentation sociale de perdre ces qualités en devenant héréditaire. Mais la science est une *théorie*, et, pour reconnaître les intérêts sociaux, il faut la *pratiquer* : le pouvoir délibératif sera surtout confié à ceux que la dignité épiscopale charge de la direction des consciences et du gouvernement des affaires. Enfin, pour que toutes les classes de la société puissent faire représenter leurs intérêts, aucune d'elles n'est exclue de l'*éligibilité*, l'état ecclésiastique demeurant *accessible* à tous ceux qui s'en rendent dignes; et les représentants de toutes les classes ont une obligation spéciale de venir en aide aux malheureux. (Outre les secours que leur doivent les évêques et les curés, tous les biens de l'Eglise doivent en porter la charge.) Les souverains élus par le corps de ces représentants publics, réuniront les qualités que donnent la science et l'expérience, et se distingueront généralement par leur savoir et leur sagesse.

Aux lumières devait se joindre la vertu, la répression des passions les plus vives et les plus opposées à l'esprit social. La première de ces passions est l'*intérêt*, qu'excitent surtout le luxe de l'individu et les besoins de la famille. Le célibat offre encore cet avantage de diminuer les besoins du moment présent et les soucis pour l'avenir. De plus, la profession d'une vie de retraite, d'étude et de piété, les lois somptuaires (757) de l'Eglise contre le faste, contre les divertissements et l'élégance mondaine des ecclésiastiques, l'incapacité de tester par rapport aux biens ecclésiastiques, mille autres dispositions semblables tendent naturellement à produire le désintéressement, sans parler de l'éducation ecclésiastique et religieuse, de l'opinion, qui condamne l'ecclésiastique *enrichi*, de la surveillance hiérarchique, exercée pour aider à l'exécution des lois. Nous disons que ces

dispositions tendent à produire ce résultat; l'obtenir en tout, et toujours, cela n'est donné à aucune société d'hommes; le comble de la perfection pour celle-ci consiste (310) à y tendre *constamment* pour y parvenir *ordinairement*. Or, personnne ne niera que les lois ecclésiastiques n'élèvent d'ordinaire les ministres de l'Eglise à une vertu peu commune. Qu'on les compare avec les hommes du monde, les souverains pontifes avec les rois, leurs ministres et leurs employés avec ceux des autres Etats, le parallèle ne tournera point à l'avantage des derniers. Nous ne ferons qu'une remarque : les défauts mêmes les plus ordinaires dans un magistrat ou un militaire, suffiraient pour perdre de réputation un membre du clergé; et quant aux papes, par exemple, ce *népotisme* qu'on leur a tant reproché, serait loué comme une vertu dans tout autre souverain.

Elle doit donc être supérieure aux autres cette société gouvernante pour laquelle une vertu ordinaire est un défaut. Il est vrai que cette supériorité est moindre encore qu'elle *devrait* l'être (1142); mais cela démontre seulement la faiblesse de la matière à laquelle sont appliquées les formes organiques, et cela n'empêche pas que, relativement aux autres organisations sociales, la société religieuse ne présente un modèle qu'on ne saurait atteindre. Le catholique dira peut-être que la grâce agit ici intérieurement, et c'est très-vrai : mais la grâce travaille à perfectionner la nature, elle ne la détruit pas. Donc il faut dire qu'elle rend la constitution parfaite par la force qu'elle lui inspire. L'incrédule, qui ne croit pas à la grâce, pourra-t-il expliquer ce phénomène d'une société dont le gouvernement réunit depuis dix-huit siècles tout ce qu'on a jamais vu de plus *éclairé* et de plus *droit* dans toutes les autres sociétés aux mêmes époques, sans avouer que ces institutions organiques ont un germe de perfection que nulle autre n'a pu jusqu'aujourd'hui imiter?

Telle est l'influence de la constitution ecclésiastique pour former les personnes. Lorsqu'elles sont ainsi formées, il faut établir entre elles et la multitude des relations qui leur en fassent connaître les besoins dans le triple ordre requis, de sorte qu'elles puissent les représenter fidèlement sans troubler la tranquilité (1071). Que les ecclésiastiques puissent connaître en détail les besoins moraux et matériels des fidèles, ainsi que les dangers auxquels ils se trouvent exposés, c'est une chose si évidente que, loin de la démontrer, il faut plutôt les défendre du reproche de trop s'en mêler et de mettre aussitôt le peuple en émoi dès qu'il y a quelque apparence de nouveauté. Tirés du sein de la multitude et vivant au milieu d'elle, les ministres ont avec elle des intérêts communs, et ils ne peuvent presque jamais se pénétrer tellement de l'esprit et des intérêts sacrés qu'ils ne sachent pas ce qui arrive au dehors. A ces communications extérieures joignez les confidences plus intimes du for intérieur, et vous verrez qu'ils ont nécessairement la plus grande connaissance que l'on puisse avoir de tous les besoins au moyen de l'*inspection* (a).

Mais ces intérêts qu'il connaît, le clergé les représentera-t-il avec fidélité et efficacité? Ce résultat dépend surtout de la conscience des représentants et de la lutte des intérêts. (1135 et suiv.) Nous venons de parler de la conscience des ministres de l'Eglise; disons un mot de la lutte des intérêts, en la considérant dans le peuple, dans le clergé et dans le souverain. Si le peuple vient à perdre la foi, il ne gardera ni estime ni soumission pour le souverain ni pour le clergé, et les intérêts légitimes de ceux-ci n'est pas d'appui plus assuré que la foi du peuple. Mais en même temps qu'ils lui inspirent les sentiments de la religion et de la morale, ils forment tout un peuple de censeurs rigoureux, dont

(a) Enfants du peuple, vivant avec le peuple, demeurant peuple avec le peuple, alors même qu'ils savent être grands avec les grands, les ministres de l'Eglise ont les mêmes intérêts que le peuple et ne les perdent pas de vue. « Depuis la misérable habitation du serf jusqu'au palais du roi, le clergé était associé à toutes les conditions humaines... Il y a eu entre le clergé et le peuple une parité de destinées, qui a atténué le mal de la séparation des gouvernants et des gouvernés. » (Guizot, *Civ. europ.*, leç. VI. p. 54.)

le mécontentement secret ou la critique ouverte ne les épargneront guère, s'il les voit trahir le moindre de leurs devoirs. La *sainteté* du clergé est donc l'intérêt naturel du peuple, de même que la religion du peuple garantit naturellement les intérêts du clergé.

Dans son histoire de la *Civilisation française*, particulièrement dans les leçons XII et XIII, M. Guizot parle de cet admirable équilibre d'intérêts moraux et matériels, mais dans un sens qui tend à n'y faire voir qu'une politique de circonstance et une perpétuelle fluctuation, au lieu d'en signaler les salutaires effets sur les mœurs du clergé et, par suite, sur celles du peuple.

Les ministres de l'Eglise occupent divers rangs dans l'ordre hiérarchique; ceux des degrés les moins élevés se trouvent plutôt mêlés aux intérêts de la hiérarchie; ils trouvent donc leur propre intérêt à se constituer les représentants de la démocratie lorsque leur conscience le leur permet ou le commande? « L'Eglise était la société la plus populaire, la plus accessible à tous les talents; de là sa puissance. » (Guizot, leç. III, p. 48.) Mais ces représentations seront-elles écoutées? La hiérarchie supérieure, l'épiscopat ne se trouve point concentré et isolé dans une capitale unique, comme les grands dans une cour; il est répandu dans le corps entier de l'Eglise, de manière à se trouver plutôt sous les influences qui agissent de tous les points différents que sous celles qui ne partent que du centre : il offre sous un rapport quelque analogie avec le corps des barons du moyen âge, barrière contre les excès du pouvoir, moyen d'action pour le légitime exercice de l'autorité.

Mais n'arrivera-t-il pas que le clergé perde bientôt la subordination envers le chef suprême de la hiérarchie, si celui-ci ne le soustrait pas aux influences du principe démocratique? — Nullement : si l'intérêt local empêche la servilité de l'épiscopat en présence de son chef, l'union avec le chef est pour les évêques une condition *essentielle* d'existence : l'intérêt d'un évêque est donc de s'attacher à l'unité, s'il ne veut perdre son existence hiérarchique, parce qu'il sait qu'en se faisant schismatique, il perdrait tout son pouvoir sur son troupeau catholique. Le même intérêt donc qui le force à représenter les avantages de son peuple, le force en même temps à respecter son chef. — Mais celui-ci, placé à une distance immense des peuples fidèles, sera réduit à ne rien voir ou à ne rien entendre sinon par l'organe du clergé national : si donc un intérêt national se trouve en opposition avec le bien, il sera trahi par les organes mêmes de sa connaissance politique. —

Faisons, si vous voulez, cette hypothèse injurieuse à l'épiscopat catholique, à ces vertus sublimes qui le distinguent toujours, et impossible par la nécessité de tant de communications : mais le chef de l'Eglise n'a-t-il pas à son service immédiat, outre les évêques avec lesquels il communique le pouvoir, des corps nombreux de ministres, dont l'existence séparée du monde en fait des familles distinctes avec des intérêts différents et indépendants, en grande partie, de ceux du clergé national? Intérêts qui, centralisés dans la capitale du catholicisme, entretiennent continuellement les communications indépendantes des différentes nations; ces ministres ne peuvent, sans se perdre, conspirer au détriment de l'unité catholique.

Unis donc par le seul intérêt de soutenir la vérité et la morale, les deux ordres du clergé séculier et régulier se trouveraient bientôt divisés, si, s'écartant de la fin commune, ils prétendaient répandre des erreurs ou machiner un schisme.

A cette lutte des intérêts des peuples et des ministres tant secondaires que primaires ajoutez tant de moyens que l'honnêteté, la foi, la conscience donnent à l'action de l'Eglise, et vous verrez combien son organisation politique doit être efficace pour *représenter* et *représenter véridiquement* et *pacifiquement*. Or, ce sont les trois conditions (1071) nécessaires à la bonne organisation des corps délibérants. La perfection de cette organisation de l'Eglise est si admirable, qu'elle arrache à Bentham un aveu qui, dans sa bouche, se transforme en injure, mais qui ne laisse pas d'être très-honorable à l'organisation de l'Eglise considérée seulement au point de vue de la politique humaine. La

hiérarchie, dit-il, est *essentiellement* conspiratrice, ce qui en langage chrétien veut dire que son organisation est telle qu'elle ne peut pas ne pas avoir d'unité. L'Eglise anglicane, par exemple, séparée du corps vivant de Jésus-Christ, n'a que le cadavre de cette unité, pénétré désormais des seules forces matérielles de l'intérêt : et voilà qu'après deux siècles seulement, il tombe en dissolution et en ruine, tandis qu'après dix-huit siècles le corps de l'Eglise catholique vit avec une nouvelle force et une nouvelle vigueur.

L'Eglise a donc, pour *connaître*, une *véracité*, une *liberté*, une *subordination* admirables, en vertu de sa constitution même; admirables par son efficacité à former les personnes, admirables par le système d'intérêts divers combinés pour obtenir une *représentation vraie, libre* et *modérée*.

Nous constaterions ce résultat avec plus d'évidence encore, si nous nous mettions à observer les délibérations de l'Eglise dans les réunions de différentes formes qu'elle convoque, quand elle se gouverne librement, dans les synodes diocésains, dans les conciles provinciaux, nationaux, œcuméniques (*a*), dans les différentes *inspections* au moyen des pasteurs ordinaires, et des légats extraordinaires, dans tous les liens des associations pieuses, des congrégations, etc...

Cette perfection de la faculté de *connaître* devait perfectionner naturellement le pouvoir *législatif :* aussi n'y a-t-il rien d'étonnant dans les éloges que donnent à la législation de l'Eglise les auteurs les moins orthodoxes (*b*). Nous ne nous étendrons pas sur cet article qui, outre son évidence, aurait encore l'inconvénient de nous entraîner dans des excursions superflues sur les terrains de l'ordre *politique*. Nous ne voulons toucher qu'un seul point : c'est cette constance qu'a toujours montrée l'Eglise à s'attacher aux lois antiques et à l'*ancien langage*.

Si la sagesse naturelle demande que l'on soit toujours très-prudent quand il s'agit de changer la législation (1084), quelle mesure n'exigera pas un tel changement de la part d'une société qui embrasse dans son sein toute l'étendue de la terre! Qu'on veuille faire attention à la variété des peuples, des circonstances, des intérêts, des siècles, etc., et l'on verra quels risques on court en changeant une seule syllable dans une semblable législation. Et si l'on réfléchit, de plus, que ce qu'un seul peuple obtient, tout autre peut le prétendre, l'on comprendra combien est prudente, même dans les lois disciplinaires, l'aversion de l'Eglise contre un progressisme indiscret qui serait tout occupé des défauts actuels sans songer aux dangers à venir : on verra que les prétendues lenteurs de la cour de Rome sont d'une extrême célérité, si on les rapporte à l'étendue et à la durée du genre humain dont elle règle les destinées par tous ses actes.

La même considération de l'*universalité* essentielle à l'Eglise et dans la succession des siècles et dans l'étendue du globe, nous fera comprendre toute l'importance qu'a pour elle une langue *universelle*. On sait avec quel acharnement les amis du nom chrétien ont conspiré pour faire disparaître l'enseignement de la langue latine de l'enseignement public, mais on ne connaît pas également le secret des motifs qui les poussent à cette guerre. Les voici, de l'aveu de nos ennemis mêmes : « La langue latine, qui a occupé une si grande place dans le passé, est aujourd'hui l'objet de nombreuses discussions : discussions interminables si l'on examine, comme il faut, les causes et l'origine de cet

(*a*) Qu'on me permette d'indiquer le Concile de Trente : on ne peut en lire l'histoire dans Pallavicini, sans être étonné de la liberté des Pères; on serait tenté de la taxer de licence, mais l'Eglise est organisée avec tant de force qu'elle ne doit pas craindre les remontrances.

(*b*) Nous avons vu les éloges de M. Villemain et de Bentham (806, 929); M. Guizot en parle avec un égal éloge, *Hist. de la civ. europ.*, p. 35; et quoiqu'il l'associe dans cet éloge au droit romain, plus loin, il l'en sépare entièrement, et il attribue à l'Eglise la philosophie du Code visigoth. Les Saints-Simoniens lui donnent les plus grands éloges dans l'exposition de leur doctrine.

enseignement. Les peuples du moyen âge étaient en Europe extrêmement divisés quant au temporel; pour le spirituel, au contraire, intimement unis, ils formaient la plus forte société qu'on ait jamais imaginée et réalisée. La vaste communauté chrétienne était représentée et mise en action par un corps dépositaire de toutes les lumières de cette époque, répandu sur tous les points de l'Europe où il exerçait partout une action identique. L'unité de ce corps, résultat de l'unité d'amour, de doctrine, d'activité, avait, entre autres conditions extérieures d'existence, l'unité de langage... Cette langue latine était comme l'idiome national du clergé catholique, lien perpétuel de ses membres dispersés sur toute la surface du monde chrétien; c'est elle qui a donné l'unité à l'association des travaux intellectuels du moyen âge...

» Quand, au XVI[e] siècle, l'unité catholique fut attaquée en Europe, l'unité de langage et l'unité de doctrine étaient un même fait sous des aspects différents : ce que les premiers réformateurs reconnurent bientôt par une sorte d'instinct... Quand l'unité de doctrine fut rompue, l'unité de langage se rompit bientôt aussi; on abandonna peu à peu l'usage du latin, et depuis longtemps, sauf peu d'exceptions, les sciences parlent la langue du peuple.

» Par ce que nous venons de dire, cette question — s'il convient d'enseigner le latin — est résolue en deux mots : Tant que le latin fut en Europe la langue des moralistes et des savants et en somme du clergé, le clergé devait absolument apprendre le latin sous peine de ne pouvoir rien comprendre. Mais aujourd'hui que les traités en langue latine ont passé de mode, etc... l'étude du latin a perdu toute importance et est devenue même nuisible (a). »

Je ne saurais mieux faire comprendre la vérité des observations précédentes qu'en ajoutant un petit correctif à la dernière conclusion. Tant que le latin sera le langage de l'Eglise, tant que le catholique révèrera dans les saints Pères les canaux de la tradition apostolique et divine, tant que la parole divine lui sera transmise authentiquement en cette langue par la Vulgate, tout savant catholique devra nécessairement apprendre la langue latine, s'il veut comprendre les doctrines qui forment pour lui le précieux dépôt de toute vérité. Mais ceux pour lesquels la vérité catholique est *passée de mode*, devront la négliger; ceux qui voudraient l'abolir ou la nier, devront la détruire. Telle est la vraie cause de la disparition du latin dans les études élémentaires : chez les catholiques, une certaine indifférence, une tiédeur causée par une foi et un amour languissants les empêche de voir l'importance qu'il y a pour eux de communiquer plus intimement avec l'Eglise *mère*, et ainsi ils négligent leur langue *maternelle;* chez les incrédules, le désir de briser l'unité catholique les fait travailler à reléguer dans l'enceinte du temple cet idiome qui ne vit que pour raconter les merveilles et rappeler les préceptes du Dieu sauveur.

Il est donc facile de comprendre les avantages qui ont déterminé l'Eglise latine à tant s'attacher à la langue qu'elle a parlée à son berceau. Une Eglise qui embrasse tous les peuples a besoin d'une langue universelle; elle n'a pas de raison pour adopter la langue de celui-ci plutôt que celle de celui-là : toute préférence serait injurieuse. Une Eglise qui dure jusqu'à la consommation des siècles a besoin d'une langue qui traverse les siècles sans s'altérer : telles sont les langues mortes. Une Eglise à laquelle il est essentiel d'être gouvernée par une aristocratie (1456), n'a pas besoin dans ses conseils et ses discussions d'une langue que le peuple comprenne : un enseignement sublime est nécessairement pour l'oreille du vulgaire une source d'erreurs et de doutes d'autant plus difficiles à dissiper qu'ils naissent plus facilement. Et c'est là, comme le dit fort bien le comte de Maistre (de l'*Eglise Gallic.*, c. VI), c'est là une raison très-forte pour que la science spirituelle parle toujours une langue savante. Laissons aux sciences physiques la langue du peuple qui a besoin de leur direction dans les arts et que des expériences

(a) *Doctrine de Saint-Simon*, première année, onzième séance, p. 286.

palpables peuvent corriger des erreurs qu'il pourrait y puiser. « L'Eglise catholique, établie pour aimer et croire, n'a pas le génie de la dispute; forcée d'y prendre part, elle voudrait du moins que le peuple ne s'en mêlât pas. Elle y parle donc latin, et s'y adresse aux seuls savants. »

Concluons : l'Eglise a besoin, humainement parlant, d'une langue *universelle, inaltérable, savante;* celui qui travaille à l'en priver fait la guerre à son unité. La chrétienté a besoin d'une communication facile entre le chef et les ministres; toute personne instruite devrait donc rougir de ne pas comprendre la langue savante et de se fermer l'entrée non-seulement aux dignités de cette société, mais encore à une communication plus intime d'affections avec tout ce corps mystique qui dans sa langue fait monter continuellement au Ciel les prières et les louanges. Les parents catholiques devraient procurer à leurs enfants ce nouveau lien avec l'Eglise catholique. Telles sont les raisons pour lesquelles la langue de la hiérarchie devra toujours pour les catholiques faire partie d'une éducation *libérale :* en rejeter l'étude serait fermer aux enfants l'entrée du sanctuaire et les priver de l'intimité de la société catholique. Vous direz peut-être que l'Eglise admet d'autres langues; le Grec, l'Arménien, le Syrien, etc., parlent leur langue... C'est très-vrai; parce que l'Eglise n'a rien de plus sacré que l'antiquité, ces nations retiennent la langue qu'elles parlaient déjà; aussi n'est-il pas étonnant que l'Eglise l'admette, et qu'elle ne veuille pas, pour une unité qui n'est pas absolument nécessaire, tourmenter ceux qui marchent sur les traces de leurs aïeux. Mais remarquez que la communication parfaite des idées y existe plus difficilement que parmi les Latins, et vous comprendrez que s'il a été sage de respecter ces divers rites à cause de leur antiquité, il ne serait pas sage d'introduire la variété avec le nouveauté.

Mais, ce qui plus est, la législation d'un peuple catholique doit être en harmonie avec la législation de l'Eglise, reconnue par lui comme institutrice de la morale et de la vérité (1481), et pour cette raison mille cas s'offriront où les lois de l'Eglise devront le diriger dans l'application des lois politiques (CXXV). Serait-il honorable pour un magistrat catholique de devoir recourir aux traducteurs et de ne pouvoir remplir convenablement ses fonctions sans eux? Ignorer la langue de la hiérarchie pour le catholique, c'est s'exclure non-seulement du sanctuaire, mais aussi du barreau.

On comprendra par là ce qu'on doit répondre à ceux qui, pour bannir le latin des écoles, demandent : *à quoi bon consacrer trois ou quatre ans à l'étude d'une langue morte?* On doit répondre que, si réellement on y consacre autant de temps, pour le catholique ce n'est pas une langue morte que celle par laquelle l'Eglise parle à son Dieu, par laquelle elle se rattache à ses pères, dans laquelle elle dicte des lois à la conscience, dans laquelle elle explique et au besoin corrige les codes; la langue qui l'unit à son centre, le vicaire de Jésus-Christ, par laquelle les fidèles des pays les plus reculés peuvent se communiquer entre eux leurs pensées et leurs affections (*a*). Non, cette langue n'a des langues mortes que l'invariabilité comme la société qui s'en sert. Celui qui tient compte de ces avantages, et qui veut enseigner à son fils les rudiments de la grammaire générale dans quelque langue particulière, devra se réjouir qu'il les apprenne, avant tout, dans la langue de cette société universelle dont les renseignements lui promettent la vérité et le salut. Telles sont les véritables raisons pour lesquelles le latin fait et fera partie de l'enseignement élémentaire catholique : ce n'est pas la beauté, l'harmonie, la majesté, la concision ou tout autre mérite littéraire; ces arguments sont bons pour les littérateurs, ils ne valent pas la peine qu'on y réponde, dirait un Saint-Simonien ; le véritable argument fondamental, le voici : tout catholique qui ne comprend pas la langne latine est ignorant, comme le Français qui ne comprend pas la langue française; l'Anglais, la langue anglaise. L'habitant du Piémont ou du Bolonais ne laisse pas d'apprendre l'italien, quoi-

(*a*) *Erat terra labii unius* (Genes.). Le catholique revient ainsi à cette société universelle primitive [LIX], détruite par l'orgueil de l'homme rebelle.

qu'il puisse peut-être faire ses affaires avec son dialecte natif, comme font tant d'ignorants; ainsi un catholique doit rougir d'être réduit à ne pouvoir comprendre que par interprète les paroles de l'Eglise sa mère (*a*).

Ces raisons ne persuaderont certainement pas les esprits prévenus en faveur de la *mode*, de l'*esprit du siècle*, du *progrès des lumières*. etc. : mais les philosophes catholiques, doivent profiter des enseignements de l'expérience qui a duré de l'époque de Luther jusqu'à nous. Examinez, je vous prie, impartialement les raisons de l'Eglise et les aveux de ses ennemis, et puis décidez si l'on peut condamner cette mère de tous les fidèles à n'apprendre et à ne parler qu'une langue changeante et étrangère dans ses prières, dans ses lois et dans ses enseignements.

CXXVIII

Sur le pouvoir exécutif dans l'Eglise.

Les pasteurs ont le pouvoir exécutif dans l'Eglise pour le gouvernement des intelligences et des volontés de tout le peuple chrétien; il faudra donc leur appliquer les lois générales que nous avons exposées en parlant de la société politique.

Le choix de ceux qui enseigneront légitimement et par devoir (*canoniquement*, comme on dit dans le langage ecclésiastique), appartiendra donc essentiellement à l'autorité suprême de l'Eglise. (1137 et suiv.) Ainsi les évêques, qui sont les prédicateurs naturels de l'Evangile, les docteurs, les missionnaires apostoliques parmi les peuples barbares, etc., tous devront recevoir de l'autorité suprême ecclésiastique leur mission immédiate ou médiate, ainsi que leur organisation quand elle n'est pas déterminée par l'origine même de l'association (1056 et suiv.; 1059, 1100, etc.), et enfin leur subsistance sur les fonds sociaux (1143 et suiv.).

Ces membres du pouvoir exécutif de l'Eglise sont ordinairement revêtus (comme il arrive aussi dans l'ordre politique) non-seulement de la fonction de gouverner et de soumettre les intelligences aux mêmes vérités, mais, en outre, d'une sorte de fonction *militaire* pour combattre l'erreur et assurer la défense de la vérité. Ils forment donc la force *politique* et *militante* de l'Eglise dans l'ordre spirituel (1211 et suiv.,) la force *civique* dans le for intérieur est confiée à la conscience même du coupable (1467). Considérés comme milice spirituelle, ils devront être soumis aux conditions naturelles de la force *publique* (1218).

Le *nombre* de ces soldats volontaires formera donc, sauf la justice et l'équité, le premier élément de cette milice (1220 et suiv.); il y aura, de plus, une discipline et un ordre convenables (1229). Destinée à combattre l'erreur et le vice, elle ne peut manquer de rencontrer des ennemis, et par conséquent elle ne sera jamais oisive et inutile sinon par lâcheté ou par paresse.

C'est ce que devraient considérer les catholiques sincères qui craignent quelquefois le trop grand nombre des membres de cette milice : ils n'ont réellement à craindre que l'indiscipline ou l'oisiveté, maladies très-pernicieuses pour toute milice; mais tant qu'il reste des terres abandonnées, privées d'ouvriers évangéliques, et des peuples ensevelis dans les ténèbres de l'infidélité, des faibles à soutenir, des méchants à convertir, des hérétiques à réfuter, etc., l'armée spirituelle ne sera jamais trop nombreuse, si l'on

(*a*) « Ce fut par un châtiment semblable à celui de Babel, qu'au XVI[e] siècle l'Europe savante perdit l'unité de langage, et vit peu à peu la langue latine, langue universelle de la science, remplacée par la confusion des langues nutionales. » *Université cathol.*, 1846, p. 350.

ne veut faire ici une exception à la règle générale qui résulte de la nature même de la société (1217).

Au *nombre*, il faut joindre l'*énergie intérieure* et l'*ordre extérieur* (1106). Comment se forment l'énergie et l'esprit militaire? C'est ce que nous apprend Jacquinot. « L'esprit militaire, qui détache l'homme de sa famille pour lui en faire adopter une autre où des obligations rigoureuses lui sont imposées; cet esprit qui donne à l'homme une tranquille indifférence sur les périls qui l'attendent, c'est ce qu'il ne peut acquérir tant qu'il reste au sein de sa famille ou dans son voisinage. Il faut donc l'éloigner des lieux qui lui sont chers, afin qu'il prenne cet esprit sans lequel il n'aura du soldat que l'habit (*a*). Mais il y a un autre ressort encore plus puissant... par lequel tout peut s'expliquer, je veux dire les doctrines religieuses qui promettent des biens immenses et éternels en récompense de la mort qu'ils trouvent dans les combats » (*b*). Il est impossible, sans ces moyens, de former l'esprit de la milice temporelle, destinée à défendre le territoire de la patrie auquel elle est si fortement attachée par un sentiment naturel (945 et suiv.); ce déplacement sera bien plus nécessaire à la milice spirituelle, dont la guerre a pour théâtre le globe entier. Ainsi, les déclamations de certains philanthropes contre le détachement des parents imposé par l'Evangile et par l'Eglise à ses ministres et à ses religieux, contre l'éducation séparée dans d'autres nouvelles familles, contre les obligations graves qui s'imposent à celui qui veut combattre pour la vérité, ces déclamations montrent qu'on ne comprend pas les fonctions du ministère sacré et de la défense militaire, ou qu'on désire ne leur laisser que l'habit de leur condition sans aucune aptitude pour une si noble entreprise. L'espérance de biens immenses et éternels est un ressort puissant et même le plus puissant de tous pour porter à la guerre matérielle où les espérances terrestres ont cependant tant de part; combien ne sera-t-elle pas plus nécessaire dans une milice qui ne doit attendre sur la terre que souffrances et que mépris! Or, cette espérance doit se retremper dans la solitude et dans le recueillement de la méditation, et c'est pour cela que l'*ascétisme* est essentiel à la milice spirituelle.

Outre le *nombre* et l'*énergie*, la perfection d'une milice exige l'*ordre* et la subordination dans ses différents degrés pour faire de toutes ces forces un instrument docile entre les mains du chef de l'ordre social (1230). Cette vérité évidente nous fait comprendre 1° la nécessité de la primauté du pape sur tout le corps de l'épiscopat catholique; 2° l'importance et la sagesse de ces institutions régulières, dont les supérieurs généraux entourent à Rome le trône pontifical, en reçoivent les ordres qu'ils portent aux peuples les plus éloignés. Ces ordres sont exécutés par des hommes qui se promettent des biens immenses et éternels, en récompense de la mort que l'exécution de ces ordres pourrait leur causer.

La haine de la primauté du pape et des institutions régulières s'explique parfaitement chez tous ceux qui veulent détruire le catholicisme : quel moyen plus efficace de détruire une société que d'ôter à ses armées l'unité du commandement et la subordination (1137, 2030)? Mais le véritable catholique, celui qui ne conspire pas avec les ennemis du *Seigneur et de son Christ*, devrait réfléchir à la profonde sagesse de l'organisation ecclésiastique et de la discipline imposée par l'Eglise, et ne pas prêter imprudemment l'oreille aux blasphèmes et aux sarcasmes des impies.

(*a*) *Cours d'art militaire*, t. I, p. 27.
(*b*) *Ibid.*, p. 81.

CXXIX

Les biens ecclésiastiques.

Certains hommes, qui se disent catholiques, ne cessent de se plaindre de ce « que l'Eglise dispose presque exclusivement des prélatures et des bénéfices, que d'elle dépendent toutes les fondations, les legs pieux pour messes, pour le culte divin, pour la vie religieuse et autres; que les confréries, les congrégations, les chapelles, les maisons religieuses lui sont soumises et reçoivent d'elle leurs statuts et leurs règlements, qu'elle change et modifie la volonté des testateurs en matière pieuse, etc., toutes choses qui, par *leur nature, appartiennent à la puissance laïque* (a). » Que signifie le mot *laïque* pour M. Bonafede? Pour moi, *laïque* est l'opposé d'*ecclésiastique;* ecclésiastique est ce qui appartient à l'Eglise, c'est-à-dire ce qu'elle doit régler (1282); or, elle doit régler tout ce qui regarde sa fin (426); sa fin est de porter les hommes à vivre selon les préceptes de Jésus-Christ (1430 et suiv.). Donc tout ce qui est employé par les hommes *directement* à cette fin, c'est-à-dire pour vivre selon ces préceptes doit, ce semble, être considéré naturellement comme *ecclésiastique* et non comme *laïque* (b). Que M. Bonafede veuille me dire si la société politique naturelle a besoin pour sa fin (qui est de garantir ces droits temporels) a besoin, dis-je, de *messes*, de *processions religieuses*, de *confréries*, etc., etc. En vérité, ce serait une hypothèse toute nouvelle dans le droit social. Si ces institutions sont ordonnées d'après la fin de la société qu'on appelle l'*Eglise catholique*, je ne vois pas de quel droit et avec quelle logique, je ne dis pas un catholique, mais un homme qui raisonne puisse dire qu'elles ne sont pas *ecclésiastiques*. Un incrédule, un hérétique, pourrait tout au plus traiter les catholiques d'insensés, parce qu'ils se laissent tromper par le pape jusqu'à le regarder comme le vicaire de Jésus-Christ; il traitera d'insensés les souverains qui veulent faire partie de l'Eglise (1422) et qui s'obligent ainsi à concourir au bien commun de la *chrétienté* et de l'Eglise même. Mais dire que cette société, ainsi reconnue, n'a pas, de sa nature, le droit de recevoir des biens ecclésiastiques; que si elle les reçoit, elle ne les peut régler, ou que ce qu'elle reçoit et règle ne lui appartient pas, mais est le bien d'autrui; que ce bien n'est pas ecclésiastique, mais laïque; toutes ces conclusions sont quelque peu étranges, et prouvent que certains hommes, qui s'appuient sur *la nature* de la société, n'ont très-peu étudiée.

La grande raison pour laquelle les politiques travaillent à enlever à l'Eglise le droit de posséder et d'administrer, c'est la crainte qu'elle n'arrive un beau jour à posséder tout le globe, parce qu'elle pourra toujours acquérir et, de par la *main-morte*, ne jamais rien aliéner. Pour calmer ces craintes, nous ferons observer que :

1° Il y a autant de raison de craindre que l'Eglise ne vienne à posséder tout le globe qu'il y en a pour les anticélibataires de craindre que le genre humain ne meure, parce que le christianisme loue la virginité. Malgré ces louanges, l'impulsion de la nature et des passions continuera toujours à peupler la terre; ainsi, quoiqu'il soit

(a) Su' légale, etc. *Memorie di Antonio Bonafede*. Cet ouvrage, condamné par un décret de la Congregation de l'Index, du 5 avril 1842, compare l'Eglise de Sicile avec la secte anglicane, et le privilége obtenu par les monarques normands avec les sanglantes usurpations de Henri VIII. Mais l'auteur s'est rétracté, comme nous l'apprend le décret de l'Index du 20 juin 1844, inséré dans les *Annales de De Luca*, t. XIX, p. 94.

(b) L'Eglise pourra laisser aux laïques l'administration (comme c'est le cas en Sicile) ou même la possession. Mais ces biens sont par leur nature ecclésiastiques : 1° parce que l'Eglise est naturellement chargée de régler ce qui se rapporte à sa fin; 2° parce que les possesseurs légitimes de ces biens en ont donné légitimement la possession à l'Eglise.

permis aux fidèles de laisser leurs biens à l'Eglise, cependant l'amour des biens et de la famille opposera toujours une digue insurmontable aux excès de ces donations.

2° Il est faux que l'Eglise ne puisse pas aliéner : il est vrai que les individus ecclésiastiques ne le peuvent pas sans la permission de l'Eglise, et cette condition est tout à fait utile aux laïques et très-honorable pour l'Eglise, parce qu'elle empêche de dissiper les richesses offertes par les fidèles qui, sans cette précaution, pourraient bientôt être réduits à devoir faire de nouveaux sacrifices pour le soutien du clergé.

3° Mais l'Eglise, disent-ils, n'a jamais l'occasion d'aliéner : donc elle augmentera ses possessions indéfiniment. — Je réponds qu'il est faux que l'Eglise n'ait jamais l'occasion d'aliéner : les besoins généraux de l'Eglise, les guerres soutenues contre les infidèles, le bien des Etats catholiques, le soin de posséder des institutions pieuses, de construire des basiliques et mille circonstances semblables lui en donnent des occasions fréquentes. Si les possessions de l'Eglise ont *dans le droit* plus de stabilité, c'est une compensation pour les grandes injustices *de fait* qui tant de fois la dépouillent. Ces spoliations, quoique injustes, sont un obstacle opposé par la nature des choses à l'accroissement excessif des richesses ecclésiastiques.

4° Ceux qui disent que l'Eglise a le droit de posséder, ne prétendent pas dire qu'elle ne puisse et ne doive condescendre aux justes demandes de l'autorité politique, quand on lui fait voir que les possessions ecclésiastiques seraient positivement préjudiciables à la société.

5° Mais pour peu qu'on réfléchisse à l'étendue immense des besoins moraux dans toute société temporelle (hôpitaux, instruction publique, éducation des enfants et du peuple, édifices sacrés, monts de piété, refuges, prisons, etc., etc.) pour peu que l'on considère la facilité avec laquelle l'Eglise condescend à consacrer à des usages plus utiles cette partie des biens ecclésiastiques qui pourrait, à juste titre, sembler peu utilement employée (comme il est arrivé dans la suppression des ordres réguliers ou chevaleresques déchus de l'esprit de leur institution) pour peu que l'on considère la spontanéité avec laquelle le zèle catholique, si délicat à sentir les besoins moraux, prévient les gouvernements et travaille à les satisfaire; enfin, si l'on réfléchit qu'une société catholique reconnaît encore un devoir de bienveillance qui la porte à promouvoir la civilisation parmi les barbares, ce que l'Eglise peut faire très-efficacement (1391), tout esprit droit comprendra que, quand les souverains catholiques veulent marcher d'accord avec l'autorité ecclésiastique, les biens de l'Eglise, loin d'être préjudiciables à l'Etat, sont un fonds inépuisable sur lequel l'Etat peut faire peser mille charges qui accablent le trésor depuis trois siècles que cette source est tarie. Les richesses de l'Eglise sont donc en mouvement comme toutes les autres; elles sont aussi utiles que toutes les autres à la société temporelle.

6° Mais puisque l'Eglise pourrait résister aux instances des gouvernements, il faut laisser à ceux-ci un droit absolu sur les biens de l'Eglise. — L'expédient serait très-bon, s'il n'y avait aussi de la part du gouvernement danger d'abus; et si ce danger n'était pas plus inévitable dans les mains de la *force* que dans celles du *simple droit*. Mais quand le péril est des deux côtés, il faut laisser au plus faible la protection du droit, quand même il n'y aurait pas d'autre raison, parce que la partie contraire peut sûrement opposer une force prépondérante au droit qui se rendrait trop inflexible. En effet, tout homme de bonne foi peut le dire : qu'est-il arrivé le plus souvent, que l'Eglise se soit refusée aux justes demandes des laïques ou que les laïques aient injustement dépouillé l'Eglise?

7° En toute manière, on ne peut nier que certaines institutions ecclésiastiques n'aient possédé en d'autres temps d'immenses biens-fonds. — Je ne le nierai pas : mais j'espère qu'on ne niera pas non plus que les grands biens de l'Eglise venaient le plus souvent de ce qu'ils avaient été défrichés par les travaux de ses moines ou parce qu'elle les avait mérités par les services de son zèle. Bentham et Say disent que ces biens furent toujours les

mieux cultivés et par conséquent les plus utiles au public en un temps où les grandes possessions des barons et des princes étaient la ruine de l'agriculture et de la richesse sociale. On ne niera pas que les causes que nous avons indiquées ont déjà porté remède à cet inconvénient vrai ou supposé; on ne niera pas que l'Eglise a été, aujourd'hui comme toujours, pleine de condescendance dans les transactions et les concordats. Mais quand même tout cela ne serait pas, est-ce une objection digne d'un homme droit et loyal de reprocher à l'Eglise l'étendue qu'avaient ses possessions en un temps où c'était le caractère général des propriétés immobilières dans toute l'Europe, en un temps où l'on donnait des biens-fonds avec plus de facilité qu'on ne donne aujourd'hui des pensions?

Il n'est donc pas raisonnable de craindre les invasions de la *main-morte*, et de prétendre ainsi refuser à la société ecclésiastique un droit inhérent, de sa nature, à toute société, comme nous l'avons démontré. L'Eglise ne possède pas d'une manière inaliénable, et à la rigueur il n'y a pas *main-morte;* elle emploie ce qu'elle possède pour le bien public; elle ne peut, par le fait même de l'économie politique moderne, acquérir excessivement; si elle le faisait, elle serait toujours disposée à des transactions raisonnables. Que les enfants de l'Eglise ne refusent donc pas à leur mère ce qu'ils accordent à une société de négociants, à une troupe de comédiens : les droits de toute société légitime.

CXXX

L'équité et la justice dans l'administration des biens ecclésiastiques.

Celui qui examine sérieusement les longues controverses qui ont eu lieu, surtout en Angleterre, en matière de bénéfices, d'annates, de *denier de saint Pierre*, etc., peut voir que si les prétentions de certains prélats furent excessives, l'excès put exister quelquefois dans la manière de disposer, dans l'*usage*, peut-être en le faisant passer sans raison de la société secondaire à la société principale, ce qui rendait, en certains cas, la résistance des fidèles moins blâmable en apparence. Mais il verrait en même temps que, bien souvent, quand on prétendait empêcher les *malversations*, on allait jusqu'à défendre à l'Eglise d'user d'un pouvoir commun à toute société et même à la société domestique (781, 1523). Le pouvoir d'exiger des subsides et de les appliquer au bien commun est d'autant plus nécessaire à l'Eglise, qu'il lui est moins essentiel comme société spirituelle de posséder des biens immobiliers (1443, 1466). Aussi des auteurs (*a*) qui ne sont pas trop dévoués au Saint-Siége, ont trouvé généralement cet ordre de choses légitime quoiqu'ils en aient blâmé les abus vrais ou supposés : et leurs raisons satisfirent, dans le Concile de Trente, les députés allemands, comme on peut voir dans Pallavicini. (*Hist. du Conc. de Trente*, liv. 2.) Nous irons même plus loin : les Conciles orageux de Constance et de Bâle, si ardents pour réformer la cour de Rome, n'ont pas osé lui refuser le droit de soutenir, par les offrandes de la chrétienté, les entreprises qui regardent le bien commun et les personnes qui s'y emploient.

Dans les temps modernes, les abus du pouvoir ont été bien plus violents et plus injustes quand les biens de l'Eglise ont été vendus comme biens nationaux : ce triste exemple pourtant a rencontré des imitateurs assez insensés pour vouloir continuer parmi nous le règne de cette *ignorance philosophique* des persécuteurs du siècle dernier qui avaient perdu la vraie idée des relations sociales.

Si un peuple ou un Etat ont donné des biens à une société quelconque, ils ne cessent

(*a*) Noël Alexandre, Pierre d'Ailly, Gerson, Thomassin, etc.

pas de posséder le droit de les régler politiquement pour le bien public; mais il ne faudra pas pour cela les appeler *biens nationaux*, sinon dans le sens dans lequel les biens de tous les particuliers sont appelés nationaux (1202) : les donner et en retenir la propriété sont des choses contradictoires.

CXXXI

Quelques éclaircissements.

Le lecteur comprendra aisément qu'en développant les principes du droit naturel, nous ne voulons exposer que les *droits rationnels* de la société spirituelle et de la puissance temporelle, fondés sur l'essence même des choses, et que nous ne parlons pas du droit *positif*, pour lequel les deux autorités s'entendent sagement entre elles, et prennent les ménagements nécessaires à l'ordre de la société. Ces dernières questions sont du ressort de l'historien : le publiciste ne déduit ses conséquences que de l'ordre nécessaire des choses. Cet ordre, en faisant voir la nécessité de la direction de la société vers une fin spirituelle (721 et suiv.), montre en même temps que si l'autorité universelle et souveraine, seule arbitre et régulatrice du bien général de la société, jugeait nécessaire l'immunité de toutes les possessions ecclésiastiques, et la revendiquait comme telle, elle aurait droit de l'obtenir, même suivant la loi naturelle. C'est aux auteurs de droit ecclésiastique positif de montrer comment cette immunité est, ainsi que le dit le Concile de Trente, *ordinatione Dei et canonicis sanctionibus constituta.*

CXXXII

Sur la liberté religieuse.

Nous citerons ici deux exemples du respect que l'Etat doit avoir pour les obligations des ministres de l'Eglise. Le premier est emprunté aux tribunaux des Etats-Unis, le deuxième aux tribunaux de France.

« Un ouvrage du père Kohlman, jésuite, intitulé une *Question catholique en Amérique.* (New-York, 1813), parut à l'occasion d'un fait dont la nouveauté produisit une vive sensation aux Etats-Unis. Une somme d'argent considérable venait d'être dérobée à un des plus riches commerçants de New-York. Les magistrats de la ville tâchèrent en vain de découvrir le coupable; mais celui-ci, tourmenté de remords, remit la somme à son confesseur, le P. Kohlmann, avec prière de la rendre au possesseur légitime. Sur la dénonciation qui en est faite à la justice, le Père est cité devant les tribunaux, avec l'ordre de déclarer sur-le-champ le nom de la personne qui lui a remis l'argent, sous peine d'encourir tous les châtiments destinés à celui-ci. L'accusé s'en défendit avec un noble courage, et les juges convaincus et persuadés par ses raisons, décidèrent, en règle générale, que les lois des Etats-Unis, laissant à tout homme la liberté religieuse, défendent d'exiger du prêtre catholique une action contraire à sa foi. » (*Annali religiose.*)

En France, un certain Dumonteil, malgré le caractère sacerdotal dont il était revêtu, avait présenté à la Cour de Cassation une requête à l'effet de pouvoir contracter un mariage civil, pour lequel il s'était déjà adressé à tous les degrés de juridiction, toujours rejeté et se pourvoyant toujours en appel. La cour suprême mit de même sa

requête au néant, par la considération que « le concordat étant loi de l'Etat, l'Etat admettait en conséquence le plein et entier exercice de la religion catholique. »

CXXXIII

L'esclave n'est-il qu'une propriété?

Ces remarques fournissent la réponse à l'un des nombreux sophismes des Saints-Simoniens contre la propriété. « Si M. de Tracy, disent-ils, s'était rappelé qu'on ne dit plus mon esclave, il se serait convaincu que ces procès intentés au *pronom possessif*, ne sont pas toujours de pures récréations philosophiques. » (*Exposition de la doctrine de Saint-Simon,* 1re année, p. 245.) Si l'adepte de Saint-Simon avait remarqué que cette expression : mon *esclave,* a toujours été mal sonnante, bien qu'on dise encore, en l'an 1858, les *devoirs* de *mon* serviteur ; il aurait vu de ses deux yeux qu'il n'est pas même habile d'unir l'abolition de la propriété à l'abolition de l'esclavage.

CXXXIV

Le mariage hors de l'Eglise catholique.

Soustrait à l'autorité religieuse, le mariage ressemble à un contrat de location ou de vente, à un échange d'un peu de *chair née ou à naître.* Grand Dieu ! que l'homme perd de sa dignité et de l'estime de lui-même, quand le reflet de votre immortelle ressemblance s'efface de son âme (222) ! Jusqu'où ne va point cet avilissement, puisque dans une des contrées les plus célèbres de l'Europe, les maris en sont venus à vouloir vendre leurs femmes au marché. « La police a empêché à Stamford qu'un mari ne vendît sa femme (comme cela est permis dans la rigueur des lois), sur le marché public, bien que tous deux fussent d'accord : l'autorité s'y opposa comme à un acte immoral et contraire à l'ordre domestique, et les deux époux furent condamnés à fournir chacun une caution de cinq livres st. » (*Giornale delle Due-Sicilie,* 28 décembre 1842.) Le P. Perrone cite un autre fait d'un mari qui mena sa femme la corde au cou au marché où il la voulait vendre. (*De Matrimonio,* cap. II, n. 133, not. *a.*) A Nottingham, un certain quidam vendit sa femme pour un schelling. (*Journal des Débats,* 5 janvier 1844). Cantu, dans son *Hist. univer.,* t, III, p. 551, parle de la loi anglaise elle-même (*a*).

CXXXV

Sur l'hérédité.

Le Saint-Simoniens avancent que la transmission des biens paternels aux enfants, sans autre motif que la filiation, est *le plus immoral* de tous les priviléges, le privilége de

(*a*) « Grégoire VII excita surtout son attention sur l'Ecosse, où il avait appris qu'on vendait les femmes non content de les quitter. Il le prie de se servir de toute son autorité, pour abolir cet usage barbare, partout où il le trouverait établi. » *Université catholique,* t. XIX, p. 424.

vivre dans la société sans travailler, ou d'être récompensé au delà du prix de son travail. — L'hérédité devient dans la société un moyen d'acquisition, et, ce qui est plus, ou plutôt ce qui est pire, un moyen d'acquérir sans travailler. (*Expos. de la doct. de Saint-Simon*, 1re année; Introd., 8e séance, p. 40 et 246.) Les Saint-Simoniens mêlent à tort la question de l'hérédité avec la question du droit d'aînesse, guidés par leur faux principe que *les biens doivent être légués à celui qui sait les faire valoir* : donc, concluent-ils, ce n'est ni à l'aîné, ni aux cadets, mais aux hommes d'industrie. Que le père nourrisse ses enfants, c'est un devoir de la nature; qu'il procure quelque avantage à l'aîné, ce peut être l'effet d'une habile prudence en vue du bien de la famille. Mais précisément parce que c'est là le *but du droit d'aînesse*, le privilége de l'aîné ne peut point dégénérer en exclusion totale des cadets. Tels furent peut-être, en certains cas, le tort et l'excès de la législation féodale; c'est aussi le reproche que Haller, Bentham et d'autres publicistes adressent à l'Etat considéré d'après la théorie de quelques écrivains du siècle passé, d'après laquelle l'Etat sacrifierait au bien prétendu de la société le bien des individus, qui est la fin de la société elle-même (726, 732).

CXXXVI

Sur l'indissolubilité du mariage.

On sait que les Pharisiens demandèrent un jour au Sauveur s'il était permis *pour toute espèce de raison* d'abandonner son épouse. — Ne savez-vous point, leur répondit Jésus, que d'après la disposition de Dieu, l'homme et la femme ne sont plus deux êtres séparés, mais un seul. Ce que Dieu a uni, l'homme ne le peut point diviser. — Pourquoi Moïse prescrit-il alors de lui donner le livret de divorce et de l'abandonner? — A cause de la dureté de votre cœur; mais dans l'origine, il n'en était pas ainsi. Quiconque, je vous le déclare, abandonnera son épouse (à moins que ce ne soit pour adultère) et en prendra une autre, commet l'adultère, aussi bien que celui qui prendra l'épouse abandonnée. (Matth. XIX, 9.)

Pour avoir le vrai sens de ces paroles, il faut consulter l'interprétation authentique de l'Eglise. En nous bornant à l'interprétation *doctrinale* et aux observations herméneutiques, il est aisé de voir que cette incise, cette parenthèse est la réponse à la demande *quacumque ex causa* : et équivaut à dire : *ce qui n'est permis que dans le cas d'adultère.* Il y a encore d'autres exemples, dans l'Ecriture, de cette manière elliptique de raisonner. Cette réponse, au reste, ne faisait que rappeler aux Pharisiens le sens véritable de la loi mosaïque sur le divorce, dénaturée dans la pratique au point que le moindre dégoût, etc., était regardé par quelques-uns comme un motif légitime (*causa*) d'abandonner une première épouse.

La loi chrétienne sur le mariage fut établie par le Seigneur dans une autre occasion où il s'entretenait non pas avec des Pharisiens, mais avec ses disciples, maîtres futurs de son Eglise. (Marc, X, 11.) Cf. Perrone, *De matrimonio*, cap. II, n° 36.

CXXXVII

Sur le mariage parmi les infidèles.

Ces observations nous peuvent, naturellement, rendre raison de la *dissolubilité* du lien conjugal en faveur du néophyte, dont l'épouse s'obstine à ne vouloir plus partager le sort du mari,

Le lien conjugal est une exigence de l'ordre de la nature, dont la perfection est le but de l'ordre domestique, de l'ordre politique et de l'ordre international (726, 1115, 1358). Si donc la nature exige l'indissolubilité d'un tel lien, la législation de la famille et de l'Etat, en cette matière, la doit garantir d'une manière inviolable. Mais, comme nous l'avons dit dans le cours de l'ouvrage, la perfection naturelle doit devenir elle-même la base de l'ordre surnaturel, destiné à la maintenir à la hauteur des lois *même naturelles* (880, 1036). Il s'ensuit que si l'indissolubilité naturelle se trouvait être un obstacle aux effets de cet ordre supérieur, elle serait en collision avec un droit supérieur, elle serait même en contradiction avec elle-même : à ces deux titres, elle devrait céder à ce droit. Nous disons d'abord qu'elle lui devrait *céder comme au droit suprême :* en effet, la perfection suprême est la *dernière* fin où l'homme doit aspirer, et dans la série progressive des fins, la *dernière* est la régulatrice des termes intermédiaires (21, 41); le droit qui provient nécessairement de cette fin et de l'ordre auquel elle appartient (347), l'emporte, en conséquence, sur les droits intermédiaires et subordonnés (363). En outre, l'indissolubilité naturelle offrirait dans ce cas une contradiction avec elle-même, puisque, *pour l'obtenir, on se priverait de moyens* moralement nécessaires : exigence contradictoire.

Mais ainsi la loi naturelle ne devient-elle pas variable? — Qu'est-ce que la loi naturelle, sinon l'obligation résultant de la marche constante de la nature, qui nous découvre le plan de son auteur et ordonnateur suprême? Cette marche constante nous apprend que l'homme ne reçoit de la nature même que des forces insuffisantes à en porter les charges et que le suprême bienfait du Créateur à son égard, serait de lui accorder un secours qui ne lui est point dû naturellement. Si donc un *fait positif* lui révèle de nouveaux moyens de perfection morale, il aura naturellement le droit et le devoir de les mettre en œuvre. Mais l'indissolubilité du lien serait, sous ce rapport, un obstacle insurmontable dans un infidèle qui non-seulement rejette ces moyens pour lui-même, mais veut encore en priver son épouse. *En pareil cas,* la loi naturelle veut elle-même que l'ordre inférieur cède à l'ordre supérieur, le droit le plus faible au droit le plus élevé.

Il n'y a point là *dispense* de la loi naturelle, mais naturelle collision de deux lois, de deux droits; tout comme ce n'est point dispenser de la loi qui *défend l'homicide,* que de permettre la guerre ou la défense personnelle; ce n'est point *dispenser* l'inférieur du devoir de l'obéissance, de lui permettre de ne pas exécuter un ordre injuste; ce n'est point *dispenser* du devoir de suivre la raison, de l'obliger à se soumettre à la foi, etc.

Ces remarques nous fournissent aussi la conciliation d'une antinomie : « Le lien est dissoluble entre deux époux infidèles dont l'un se convertit tandis que l'autre s'obstine dans l'impiété et le blasphème; il ne l'est point entre deux époux chrétiens dont l'un tombe dans l'hérésie ou l'impiété; et cependant, ajoute-t-on, dans les deux cas le danger est le même pour l'époux qui embrasse la foi. » Mais on voit aisément que dans le premier cas, la dissolution du lien aplanit les voies à la foi; et dans le deuxième cas, à l'apostasie; de la part des individus, le droit serait le même, mais pris au point de vue de l'ordre général, le droit est contraire; la loi, qui est un règlement d'ordre général, doit également être contraire.

CXXXVIII

La femme libre des Saint-Simoniens.

A la date du 1er octobre 1830, MM. Bazard et Enfantin écrivirent une *lettre à M. le président de la chambre,* pour apprendre à la législation française comme quoi le Saint-Simonien venait *affranchir entièrement la femme, destinée dorénavant à marcher l'égale*

de l'homme dans le triple exercice des fonctions du temple, de l'Etat, de la famille. Mais les directeurs du Saint-Simonisme avaient-ils trouvé le moyen de rendre la femme vigoureuse de corps et de cœur, et exempte des inconvénients de la grossesse et de l'accouchement? Non, aussi longtemps que la femme demeura telle que la nature nous la donne, elle continuera *dans le temple* à s'instruire, *dans l'Etat* à obéir, dans le péril à trembler; l'audace, la force, la supériorité intellectuelle de l'homme la maintiendront dans cette dépendance douce et salutaire, que prescrivent la nature et toutes les législations. « Le caractère capricieux, quoique aimable de la femme, sa frivolité et sa timidité, ses devoirs maternels, toutes ses qualités font voir qu'elle est destinée à la vie du foyer et non à la vie publique, et qu'au foyer domestique seulement elle retrouvera le bonheur et l'honneur. » (Gioberti, *Introduz.*, tom. II, pag. 250.)

CXXXIX

Sur les études fortes.

Dans un ouvrage sur l'*éducation progressive* (Paris, 1832), Mme Necker de Saussure faisait la remarque que certaine éducation moderne cherchait *trop littéralement* à instruire l'enfance par manière *de jeu* et *de divertissement.* On veut lui apprendre l'histoire et la géographie, l'économie politique et la physique, sans lui apprendre à travailler et à réfléchir. C'est perdre de vue le but principal de l'éducation; l'application laborieuse, qui pour l'homme formé est un *moyen* d'acquérir la science, est, dans l'éducation, *le but* auquel la science, comme *moyen* (qui a pourtant sa valeur intrinsèque), sert de matière préparatoire et d'exercice.

Nous ne voulons pas cependant blâmer ceux qui profitent *même* des récréations de l'enfance pour l'instruire et la former; nous ne réprouvons ici que le système qui n'admettrait que ce *seul* moyen d'instruction pour l'enfance. « Nous cherchons à lui donner l'habitude d'étudier sensément et sérieusement. Loin dès lors de lui épargner l'effort, il faut le lui demander. La route vaut mieux pour lui que le but, et une application sans résultat lui serait mille fois plus utile que le résultat sans application... A quoi bon leur persuader qu'il n'y a que des plaisirs dans la vie? Si nous bannissions tout enseignement, il faudrait inventer des prétextes pour remplir leur temps. L'étude est un calmant pour les nerfs, un moyen précieux pour les rendre sages; comme elle suppose l'obéissance, on met en jeu par ce moyen les vertus, etc. »

CXL

Sur l'enseignement.

Cette doctrine du droit naturel des pères de famille dans l'éducation de leurs enfants, peut, sous un rapport, s'appliquer à l'enseignement privé, défendu aux catholiques dans certains pays hétérodoxes, sans aucun égard pour la *liberté promise* ni pour les droits de la nature. Cette question, que nous avons aussi étudiée dans l'*Esame critico* (part. I, chap. 7), se peut réduire aux trois points suivants :

I. Tout particulier a-t-il le droit d'enseigner?

II. Les parents ont-ils le droit de lui confier leurs fils?

III. L'Etat a-t-il le droit d'exclure de tout emploi celui qui ne parcourt point la carrière des études publiques?

I. Et d'abord, qu'est-ce qu'enseigner? C'est *communiquer* la vérité; or, il est évident que tout homme a non-seulement le *droit* de la connaître *autant qu'elle lui est nécessaire*, mais qu'il a dans la même mesure l'*obligation* de la communiquer aux autres (266 et suiv.). Mais pour la communiquer, il faut la posséder: or, la vérité peut, comme la monnaie, être de bon aloi ou altérée. Il peut par conséquent arriver que quelqu'un en croie posséder le trésor, et ne possède, dans la réalité, que des signes de valeur altérés et faux. De même donc que dans les pays où l'autorité sociale a seule le droit de battre monnaie, personne n'en peut faire circuler qui ne soit marquée au coin de l'Etat; de même là où existe une autorité *seule* infaillible, celle-ci a le droit d'assurer la vérité de l'enseignement dans l'ordre moral; et par suite, l'Etat qui reconnaît une telle autorité comme dépositaire de la vérité (335 et suiv.), a le droit d'exiger qu'on n'enseigne ni en public ni en particulier rien de contraire aux doctrines de cette autorité.

Mais dans les questions où cette autorité se déclare elle-même incompétente, dans les sciences qui ont trait à l'ordre matériel, l'esprit humain sera-t-il libre d'enseigner tout ce qu'il pense? L'autorité politique n'a pas ici l'appui de l'*infaillibilité spirituelle;* mais quand ces sciences se traduisent en conséquences pratiques, leurs résultats bons ou funestes lui fournissent une preuve de leur vérité ou fausseté théorique, ou, tout au moins, un fait extérieur qui dépend en quelque manière de ces enseignements. Si ce fait extérieur offre quelque danger pour la société, celle-ci a par conséquent le droit de le défendre, puisque l'ordre extérieur est de sa compétence. Inutile de mettre ici en avant les *droits de la vérité :* outre que *le fait* peut montrer la fausseté des principes, l'autorité ne s'attribue point le droit de définir la vérité, mais celui d'empêcher le mal extérieur. La matière de l'enseignement est d'ailleurs, dans ce cas, un objet plutôt *utile* que *nécessaire;* or, une vérité *non nécessaire* est un bien d'un ordre inférieur à la *nécessité* de la sûreté d'un Etat (363), et doit, par conséquent, céder à l'autorité publique : celle-ci abuserait au reste de ce droit, si elle entravait, sans de justes motifs, la liberté de ses sujets (1080). Ces observations s'appliquent également aux sociétés *croyantes* et à celles qui *ne croient pas.*

Mais que dire de celles-ci relativement à l'ordre moral? Ne reconnaissant pas d'autorité infaillible, ces sociétés ne peuvent garantir que la vérité des principes (883 et suiv.), et même pour ceux-ci combien d'incertitudes encore, à moins qu'elles ne se condamnent à une *immobilité stationnaire* (889, 1592)! Les sujets, au contraire, peuvent enseigner une vérité d'ordre nécessaire avec l'appui de l'autorité infaillible : cas auquel l'enseignement est pour eux un devoir (1500 et suiv.). Dans ce cas, par conséquent, une société qui ne croit pas, ne peut point avoir le droit de leur défendre l'enseignement moral, lequel enseignement, *devoir* de l'individu, est en même temps aussi son *droit* (540). En vain prétendrait-elle faire valoir les droits de l'autorité sociale, la sûreté de l'Etat ne peut, de sa nature, rien souffrir de la *vérité morale,* puisqu'elle n'est que la garantie des *droits,* dont le *vrai moral* est le premier principe (740 et suiv.; 343).

Quoi qu'il en soit, quiconque prêche des doctrines nouvelles, peut par là changer la face des relations sociales, et l'Etat se verra ainsi exposé à d'incessants bouleversements. Soit : mais à qui en est la faute? A la vérité, base de l'ordre, ou à celui qu a la perfidie de la combattre? A la nature du monde créé, ou à celui qui la méconnaît et la renie? Oui, tout Etat doit trembler aussi longtemps qu'il s'obstine à s'écarter du but auquel la nature l'appelle dans le plan du Créateur, de cette unité intellectuelle sans laquelle on pourrait peut-être voir une société naissante et grossière trouver quelques instants de vie dans quelque système d'intérêts matériels, mais non certes ces vastes sociétés de la civilisation moderne (1031 et suiv.), où les théories se précipitent, avec une dialectique qui ne connaît ni hésitation ni lenteur, vers leurs conséquences pratiques, même les plus

éloignées. Oui, répétons-le hardiment, la société, au point où en sont venus les esprits, ne peut exister que par l'unité et la fusion des intelligences dans la vérité *révélée* (899 et suiv., 1035 et suiv.),ou par la force indomptable du sabre et d'un sceptre de fer.

Voilà, en les prenant dans leur nature, les relations qui existent par rapport à l'enseignement, entre la société et les particuliers; relations reconnues *de fait* et par *les sociétés croyantes*, qui dans l'enseignement privé veulent établir des garanties pour la doctrine orthodoxe, et par les sociétés qui, *sans croire*, promettent toutes (jusqu'où va leur sincérité?) une liberté véritable et non feinte. Voilà en même temps l'explication d'un autre *fait* qui confirme nos théories : nous voulons parler de l'embarras de ces gouvernements qui ont établi la base d'une pareille liberté sur l'indifférence religieuse. Ils voient dans la liberté de l'enseignement une conséquence inévitable de leurs principes, et en même temps une cause certaine de leur ruine: et ne trouvant aucun point d'appui pour le monopole de l'enseignement, ils s'ingénient à le maintenir en pratique tout en le condamnant en théorie. Mais dans laquelle de nos sociétés modernes une pareille contradiction pourrait-elle exister? Et si elle ne peut durer, pourquoi ne point reconnaître avec franchise, la contradiction de ces prétendus principes et leur incompatibilité avec la vie des nations? Pourquoi ne pas se rendre au moins à la nécessité des choses, si l'on ne préfère se soumettre à la parole de Dieu? Pourquoi refuser cet appui de l'autorité *infaillible*, qui *seule peut unir les intelligences en société*?

II. Passons à la deuxième question, et voyons si les parents ont le droit de confier à qui ils veulent l'éducation et l'instruction de leurs fils. Il n'y a point de doute, pour l'instruction *privée, domestique*, si celui en qui ils placent leur confiance, offre les qualités requises : l'autorité ne peut, du reste, intervenir à moins qu'il ne s'agisse d'une personne *notoirement* mauvaise ou suspecte (852, 5). Mais que faut-il dire de l'enseignement public? Ici se présente la question de savoir ce qu'il faut entendre par enseignement *public*. Sans entrer dans des réflexions superflues relativement à la nature de la *publicité*, rappelons-nous l'idée qni en a été donnée dans la question du progrès matériel de la société (1582). Le premier degré de société *publique*, disons-nous, est la réunion d'un certain nombre de familles, et, par conséquent, l'enseignement deviendra *public* d'une *publicité* au moins *matérielle* (a), dès que s'adressant à plusieurs familles, il sortira des limites de la parenté proprement dite. Cet enseignement *materiellement public* revêt des caractères différents de l'enseignement privé, non moins que de celui que nous avons appelé *secours* social offert à ceux qui en veulent profiter (1570). Il diffère de l'enseignement *privé*, parce qu'il a une influence *publique*, parce qu'il s'offre lui-même à former l'esprit public, à régler sur ses doctrines les pensées d'un grand nombre de familles, et même de toutes, si elles acceptaient ses leçons (b); il diffère de l'*enseignement social*, parce qu'il est un secours *permis* plutôt qu'*offert* par la société.

Dans ce cas, la société acquiert, en conséquence de cette *publicité matérielle*, le droit de surveillance, puisque l'action de l'enseignement ne se renferme plus, sous l'influence de l'autorité domestique, dans l'enceinte du foyer de la famille. Mais elle ne contracte pas l'*obligation* de garantir les doctrines par sa propre autorité, comme elle les garantit dans l'enseignement *social*; par suite, elle n'a point le *droit*, résultant de cette obligation, de dresser pour les leçons du professeur un formulaire doctrinal. La société se trouvera donc, par rapport à de tels maîtres, dans la même diversité de relations que nous avons

(a) Il y aurait en même temps *publicité morale*, si le maître parlait au nom de l'autorité sociale, comme nous l'avons dit en son lieu (1570). Pour plus de clarté, on pourrait donner à cet enseignement le nom de *social*, le nom de *privé* ou *semi-public* à l'enseignement du maître privé qui s'adresse en son propre nom aux membres de plusieurs familles; le nom de *domestique* à l'enseignement qui ne dépasse pas les bornes de la famille.

(b) « Un objet quelconque acquiert la dénomination de *public* par sa relation à *tout l'ensemble* de la société. » Romagnosi, *Istituz. di civ. filos.*, lib. V, p. 305.

observée en répondant à la première question. Une société *croyante* empruntera de l'infaillibilité à laquelle elle croit, le droit de prohiber l'erreur. Une société *incrédule* ne pourra faire valoir aucun titre pour diriger l'enseignement moral (889 et suiv.), puisque celui-ci dépend nécessairement de la conscience à qui elle a promis la liberté; la *publicité matérielle* des classes ne lui donnera d'autre droit que celui qu'elle a à l'égard de toute réunion nombreuse, où la diversité des familles réunies produit une publicité matérielle de même nature. Elle y pourra donc faire régner la paix, la salubrité, le respect des lois, comme dans une réunion de plaisir, comme dans une société d'assurance (773, 552); mais de même qu'elle ne pourrait ici exclure personne *comme inepte à la danse* ou *à l'administration*, elle ne peut pas non plus, dans les écoles privées, se mêler d'exclure maitres ou élèves pour cause d'incapacité. Telle est la conséquence naturelle de la liberté qu'ont reconnue les théories, qu'ont garantie les promesses.

III. Mais la société pourra-t-elle au moins exclure des emplois celui qui ne reçoit pas l'enseignement d'elle *seule*, dans *ses* écoles *sociales*? C'est la troisième question, dont les observations précédentes fournissent déjà la solution, suivant que la société reconnait ou rejette une autorité infaillible. Rappelons-nous, en effet, ce principe déjà démontré que l'autorité sociale ne peut point exiger des parents le sacrifice de leur conscience ni celle de leur fils (724 et suiv., 1571). Si elle ne le peut point exiger, elle ne pourra non plus punir celui qui le refuse. Or, l'exclure des emplois, quoiqu'il en soit d'ailleurs digne, est un véritable châtiment. Par conséquent, une société qui ne reconnait aucune autorité doctrinale, ne pourrait priver des emplois *communs* (a), les sujets qui en sont capables, par la seule raison qu'ils n'auraient pas été formés à l'école de l'Etat.

De fait, quelle plus odieuse tyrannie des consciences peut-il y avoir que de dire à un père de famille : il vous est enjoint de confier l'éducation de votre fils à des maitres dont vous connaissez l'impiété, afin qu'ils apprennent à prendre en dérision vos principes, à blasphémer votre Dieu, à fouler aux pieds votre autorité; force vous est d'exposer à un naufrage certain, parmi une jeunesse dont vous connaissez la corruption, l'innocence de vos enfants conservée jusqu'ici avec une inquiète sollicitude, afin qu'ils perdent, avec les sentiments de la pudeur, leur santé, leur honneur, leur vertu. Si vous ne consentez à sacrifier à notre bon plaisir vos droits les plus saints, vos plus chères affections, vos plus graves intérêts, vos devoirs les plus inviolables, condamnez-vous à voir votre fils traité en coupable, son nom avili, et l'influence politique perdue pour vous et pour lui. » Ce langage tyrannique, on a l'impudence de l'adresser, de par la tolérance philantropique, à des hommes qui *jouissent de la liberté civile*? Et combien de ces hommes *libres*, entraînés par le courant des faux principes et des intérêts de parti, humiliant l'orgueil de leur front sous l'ignominie d'un pareil joug, baisent tristement la chaîne que leur bras s'indigne de porter, et immolent lâchement à Moloch la déplorable victime!

Autre est la situation d'une société qui reconnait une autorité spirituelle infaillible et par suite indépendante (1326). Celle-ci connaît avec certitude la doctrine à suivre, et par conséquent on ne peut objecter la fausseté de l'enseignement. Quand ces écoles sont au reste bien réglées, il pourra parfois être opportun ou même nécessaire d'exiger, comme condition d'admission aux emplois, la formation sous les yeux de la surveillance sociale, surtout quand la fureur de répandre des opinions *réprouvées par l'Etat*, fait craindre à l'autorité qu'on n'abandonne ses écoles que pour fomenter des sentiments antisociaux.

Concluons que la société a toujours le droit de régler la partie de l'enseignement matériel qui, en franchissant les limites du foyer domestique, acquiert le caractère de la publicité; autant que son action est nécessaire pour que les membres de la société ne courent aucun danger dans leurs intérêts matériels.

Pour ce qui regarde l'enseignement *moral*, l'influence de la société dépend des prin-

(a) Il est question ailleurs de la diversité des emplois assignés à la société, au souverain, etc.

cipes qu'elle a elle-même embrassés. Si la société reconnaît, comme société, un chef infaillible, elle a droit de régler l'enseignement *semi-public* (quoique non *social*), de manière à garantir les droits de la vérité, qu'elle peut connaître infailliblement et qu'elle doit défendre de son autorité (887 etc.) Elle peut donc employer des moyens qui la rassurent sur la doctrine des maîtres et sur l'effet des études; elle peut même, si c'est nécessaire, exclure, en certains cas, des emplois publics les élèves sortant d'écoles qui, n'étant pas publiques, pourraient devenir *raisonnablement* suspectes.

Mais une société qui ne présente aucun titre raisonnable d'infaillibilité ne peut ni régler les doctrines, ni repousser les professeurs, ni, par conséquent, exclure des emplois communs les élèves des écoles libres. Si elle prétendait enchaîner les consciences par ses règlements, elle porterait la plus grave atteinte à la liberté qu'elle a promise.

Jusqu'ici nous ne nous sommes guère écartés, ce nous semble, des idées de Gioberti en matière d'instruction publique. (*Introduz. allo stud.* etc., chap. III.) Cet écrivain ajoute (Ib. p. 178 et suiv.) que l'éducation confiée aux seuls ecclésiastiques suffit pour faire des religieux, mais non pas pour créer des citoyens. La preuve qu'il en donne, c'est que le prêtre n'a pas, *ne peut pas avoir, à cause de son état,* l'habileté nécessaire pour former l'excellent père de famille, le citoyen, le soldat, le magistrat ou le prince, pour l'initier aux affaires civiles, aux intrigues politiques, ou à la vie agitée du monde et des camps, etc. De là vient que l'éducation dirigée exclusivement par les ecclésiastiques énerve maintes fois et amollit les courages, etc. »

Si ces paroles de Gioberti ne tendaient qu'à faire fonder par les gouvernements, outre les maisons de première éducation qui peuvent être confiées à des ecclésiastiques, des instituts particulièrement destinés aux jeunes gens adultes, pour leur enseigner d'une *manière spéciale* les arts de la paix et de la guerre, nous ne devrions y faire aucune réponse. On ne peut, en effet, nier que tous les états n'aient besoin d'instructions *pratiques spéciales* qui ne peuvent être données que par des hommes entendus aux professions domestiques. Mais il n'en est pas de même de l'éducation des premières années, et l'on peut en cette matière établir trois propositions, dont nous ne nous ferons qu'indiquer les preuves, laissant à la réflexion du lecteur le soin de les développer. En premier lieu, cette éducation spéciale convient aux adultes et non aux adolescents; 2° l'éducation des adolescents est proprement de droit paternel ou domestique; 3° les ecclésiastiques y peuvent, *même par eux seuls,* aider parfaitement les parents, et l'influence *laïque de la sagesse civile,* comme l'appelle Gioberti, pourrait ici devenir souverainement dangereuse.

1° La première proposition résulte de l'impossibilité de déterminer les destinées d'un jeune homme dans la vie qui l'attend, et de l'inconvénient qu'il y aurait à empiéter sur les droits de la Providence. Si nous en pouvions pénétrer pleinement les desseins, nous pourrions aussi faire servir l'éducation spéciale à les seconder parfaitement; mais comme nous les ignorons souvent et que nous ne connaissons d'une manière absolue ni le jeune homme ni le monde où il vivra, quel résultat obtiendrions-nous en l'initiant à des professions spéciales? Dominé d'ordinaire par le sentiment, le jeune âge se laisse trop aisément entraîner à tous les arts où le sentiment triomphe; imbu de ceux-ci, et s'en faisant une passion, il ne s'en laisse que difficilement détacher par les conseils de la raison; et s'il voulait même les changer contre des occupations sérieuses, ce serait une tâche lente et malaisée de contracter de nouvelles habitudes et d'acquérir des connaissances nouvelles. L'éducation de la première jeunesse doit donc être telle qu'elle n'empêche point, par des études spéciales et exclusivement professionnelles, la formation du caractère moral, et l'aptitude du jeune homme à se plier un jour à tout état que le cours des événements pourrait lui rendre nécessaire.

2° La deuxième proposition nous paraît évidente après ce qui a été dit dans le texte (1560), et l'on ne voit pas comment on pourrait enlever aux parents cette éducation première sans enfreindre les droits de la nature. Aussi Gioberti, quand il en conseille la publicité, n'entend pas sans doute l'établir de force, mais seulement améliorer les insti-

tutions publiques de manière que les parents y cherchent eux-mêmes du secours pour leurs enfants. En effet, s'il était permis à la société de restreindre, sous ce rapport, les droits paternels, comment la plus parfaite des sociétés, dirigée vers un but spirituel, infaillible dans l'enseignement, sainte dans sa législation, universelle dans son extension eût-elle défendu d'arracher à des parents infidèles leurs fils pour les conduire régénérés au port du salut? L'Eglise cependant réprouve le zèle mal entendu de ceux qui priveraient des parents infidèles de l'éducation de leurs fils; comment pourrait-on accorder à la société publique, pour un avantage temporel, un pouvoir refusé même par la société religieuse pour le bien spirituel et éternel?

3° Mais les parents incapables d'élever eux-mêmes leurs fils, peuvent-ils espérer de trouver, dans l'éducation donnée par les *seuls* ecclésiastiques, les éléments nécessaires pour former de bons citoyens? Dans le sens indiqué plus haut, nous n'hésitons pas à répondre affirmativement; et, pour prouver notre réponse, remarquons que tous les éléments d'éducation nécessaires pour bien réunir dans les arts de la vie civile, appartiennent à l'esprit, au cœur et au corps. A l'égard du corps, la science de l'hygiène, l'art de la gymnastique ne sont pas certes des matières tellement transcendantales qu'elles doivent toujours planer dans une région supérieure à l'intelligence des professeurs ecclésiastiques. L'esprit reçoit sa culture des lettres, des sciences, des arts : or, sont-ce là des choses étrangères au clergé, surtout dans leurs premiers éléments, puisque les *éléments* sont la matière de la première éducation. Dans les arts peut-être, on pourra supposer les ecclésiastiques moins exercés; mais est-il difficile ou extraordinaire d'employer dans ce but, sous la direction ecclésiastique, le secours de professeurs laïques? Il nous paraît donc que, sauf la partie technique et pratique qui appartient moins au temps de la jeunesse, rien ne manque aux ecclésiastiques pour former l'esprit des jeunes gens. (Gioberti, t. II, p. 675, où il est parfaitement d'accord avec nous) (*a*).

La volonté enfin, par qui peut-elle mieux être formée que par celui qui doit par état enseigner toute vertu? — Mais l'ecclésiastique semble insinuer l'auteur, ne connaît pas le monde, et n'a point par conséquent l'*expérience nécessaire* pour former le citoyen. —

(*a*) Dans un ouvrage écrit au siècle dernier, Cerutti distingue et caractérise nettement les trois espèces d'éducation, non point pour les isoler, mais pour les compléter l'une par l'autre. « Il y a plusieurs sortes d'éducation; celle qu'on reçoit dans le sein de sa famille : c'est de toutes la plus douce et la plus essentielle; celle qu'on reçoit dans les colléges : c'est la plus difficile et la plus ingrate; celle qu'on reçoit dans le commerce de la société civile : c'est la plus courte et la plus étendue en même temps. Il appartient spécialement à la première de former l'homme de bien, à la seconde de préparer l'homme de lettres, à la troisième de perfectionner l'homme du monde. »

« Confondant toutes les idées et n'en développant aucune, l'auteur du *Mémoire* concentre dans l'éducation des colléges ces différents genres d'éducation : celle qu'on reçoit dans le sein d'une famille et dans le commerce de la société civile, n'est rien à ses yeux. L'enceinte des universités, voilà pour lui l'enceinte du monde. Jamais il ne sort des bancs de l'école : c'est là qu'il prétend former et les ministres des autels, et les généraux d'armée, et les hommes d'Etat; c'est là qu'il voudrait attirer la principale attention du gouvernement; c'est là qu'il pose la grande base, la pierre fondamentale d'un empire. Au milieu de son transport, il croit apercevoir un peuple de héros dans un peuple d'enfants, et une assemblée de législateurs dans une troupe de pédagogues. Quel délire ! l'esprit de corps, dit-on, va à l'enthousiasme, et l'esprit de métier s'y précipite. Mais si l'éducation classique n'est pas l'emploi le plus essentiel de l'Etat, elle n'en est pas moins un de ses emplois les plus intéressants. Il importe donc que ceux qui s'en trouvent chargés lui donnent, non ce degré de perfection où n'atteignit jamais la faiblesse humaine, mais ce degré d'utilité où doit s'efforcer de parvenir une sage politique. Deux choses peuvent y conduire : le choix des objets et le choix des maîtres. Voulez-vous juger de la bonté de l'Institut (des Jésuites), relativement à l'éducation de la jeunesse? Examinez premièrement les objets qu'il se propose, secondement les maîtres qu'il emploie... » (Cerutti, *Apologie des Jésuites*, chap. XXII. *Des colléges.*)

Si *connaître le monde*, c'est être emporté par ce ténébreux tourbillon de crimes et d'horreurs auquel l'on donne souvent ce nom, nous laisserions passer la proposition sans élever la prétention, au nom des ecclésiastiques, de savoir ce que c'est que ce monde. Mais si la marche du tourbillon peut mieux être observée par celui qui se tient à l'écart, si l'astronomie étudie plus aisément le mouvement des astres que celui de la terre ; il nous paraît évident que personne ne peut mieux connaître le monde que celui qui, un pied appuyé sur le seuil immobile du sanctuaire, pose l'autre sur les flots orageux, comme l'Ange de l'Apocalypse.

Pour parler sans allusions allégoriques, que faut-il entendre par *connaître le monde?* C'est connaître les pensées et les désirs du cœur humain, et le rapport véritable de ces dispositions intérieures avec l'ordre, qui est le vrai bien de l'homme et de la société. Ce *bien véritable* est le point fixe, le *but* où tout doit se rapporter : Gioberti ne niera point que le clergé ne se trouve parfaitement en état de le connaître. Et les pensées, les désirs du cœur de l'homme, qui les peut connaître avec plus de vérité et de profondeur que celui à qui son ministère fait sonder tous les abîmes de la perversité humaine? L'homme du monde n'aperçoit que les apparences extérieures ; le regard de l'ecclésiastique, comme celui de Dieu lui-même, voit à découvert le fond du cœur humain. Non-seulement l'ecclésiastique ne manque pas de la connaissance du monde, mais seul il la possède d'une manière sûre et vraie : le laïque devine ce qu'il peut, l'ecclésiastique voit ce qui est.

Ces observations prouvent, en même temps, la dernière partie de la troisième proposition, en montrant le danger de l'influence laïque dans la première éducation. Puisqu'il est *presque impossible*, comme Gioberti le démontre du reste, de vivre dans le monde et de ne pas participer à son esprit léger et passionné, il sera aussi *presque impossible* que l'influence laïque n'instille à la jeunesse cet esprit même que l'éducation devrait bannir avec le plus de soin, et n'étouffe dans son cœur les sentiments de la vertu. (Plût au Ciel qu'une incessante et douloureuse expérience ne fît tous les jours gémir de sages instituteurs sur les maux moraux que produit cette influence !) Or, qui ne voit qu'on doit admettre, comme une théorie nécessaire au bien de la société, une influence qui, eu égard à l'état de l'homme corrompu, est *comme inévitablement métaphysique?* En conséquence, lors même qu'il serait aussi vrai que le clergé manque de la connaissance du monde qu'il est prouvé que lui seul est réellement capable de l'avoir, comme d'ailleurs le point le plus important de l'éducation est l'élément religieux et moral (Ib., p. 179), et qu'en ce point l'influence laïque ne serait pas seulement incompatible, mais même désastreuse, celle-ci ne peut jamais devenir prépondérante aux dépens de l'autre.

L'Eglise, au reste, cette institutrice du monde, ne sera jamais si peu propre à la haute mission qu'elle reçut du Ciel, qu'elle dût invoquer le secours de ce monde qu'elle-même est venue instruire ; et si la *société et la religion doivent également former les hommes*, leur part d'action n'est pas la même. La religion doit asseoir les fondements de l'éducation sur le terrain vierge de cœurs purs, et leur donner le temps de s'affermir loin des chocs violents et des tempêtes ; sur cette base inébranlable s'élèvera un jour l'édifice social, qui pourra parvenir à une auteur d'autant plus grande que la religion et la probité seront établies d'une manière plus solide (*a*).

(*a*) « C'est donc une franche absurdité que l'accusation qu'on intente à la foi catholique, de réduire l'homme à l'inertie des mystiques. A l'inertie? grand Dieu! Mais le but suprême du christianisme est de rendre la volonté forte, inébranlable aux assauts du dehors. » (Gioberti, t. II, p. 935.) La religion a formé dans l'ancienne loi les David et les Machabées, sous la loi nouvelle les légions de martyrs et les armées des soldats de la croix : aussi longtemps que le clergé ne trahit pas sa mission, il n'y a point de danger que son éducation affaiblisse les courages.

CXL*

Sur la nationalité (a).

Tous les âges, toutes les générations de la société européenne ont certaines idées, certaines convictions de prédilection, parce qu'ils reçoivent tous en héritage les qualités inhérentes à la nature humaine, exposées au contact des différentes circonstances du temps, de la civilisation, etc. : tour à tour irritée ou calmée par la condition qui lui est faite, la nature met au cœur des divers peuples des tendances et des aspirations analogues. C'est ainsi qu'on voit se succéder l'âge de la féodalité et celui de la puissance pontificale, l'époque des croisades, celle des découvertes et des conquêtes, le siècle des gouvernements absolus et le siècle du commerce; on voit mille besoins, mille désirs nouveaux, naître les uns après les autres des mille différentes combinaisons des éléments sociaux. A travers les écueils et la tempête, heureux le pilote dont la main prudente et ferme, s'appuyant vigoureusement au timon du gouvernail, dont le regard sûr et serein interrogeant constamment *le ciel et les étoiles*, ont habilement guidé la barque et triomphé des vents et des flots ! Au fort des orages politiques, heureux le citoyen dont l'intelligence, puisant dans la modération, vérité et repos, demeure fidèle à d'immuables principes, en même temps que sa volonté se met en garde contre tous les mouvements irréfléchis et désordonnés !

La pensée dominante du dix-neuvième siècle est le *progrès social*, mot d'ordre magique où viennent aboutir comme à un principe de vie et de mouvement intellectuel, ainsi que les rameaux du système nerveux aboutissent au cerveau, les divers courants d'idées sociales qui se disputent l'opinion et les sympathies du monde : la division des pouvoirs, les codes et les lois, les prisons et les peines, le commerce et l'industrie, la liberté et l'ordre. Au premier rang de ces généreuses idées apparaît ce noble sentiment de l'indépendance nationale, dont s'enorgueillissent à bon droit ceux qui croient déjà en jouir, à laquelle aspirent ceux qui s'en voient privés.

Au milieu de la surexcitation des esprits, penserons-nous que les intelligences ne s'écartent jamais des voies calmes de l'invariable raison? Ce serait un fleuron brillant dans la couronne historique de notre âge; mais aussi longtemps que l'humanité n'aura pas changé de nature, est-il permis d'espérer cette gloire? *In medio virtus et veritas :* ce juste milieu reste-t-il toujours nettement tracé au milieu des récriminations des partis et de la passagère combinaison d'intérêts mentanés?

§ I. Qu'est-ce d'abord que la *nationalité* (b)? Ce nom est l'abstrait de *national*, et ce dernier mot dérive de *nation*. La nationalité est donc la propriété caractéristique par laquelle une multitude devient une *nation :* connaissance nécessaire pour acquérir celle de *nationalité* (c). Quand on cherche dans les auteurs anciens la définition de la nation, on ne trouve que celle de la *société publique* ou du peuple, ainsi qu'on le peut voir dans

(a) Cette note a été publiée une première fois à Gênes, 1846, par Ponthenier; elle essuya bien des contradictions. Réimprimée à Florence, en 1849, elle fut augmentée par l'éditeur de quelques notes justificatives, dont nous reproduirons l'une ou l'autre. Les mêmes matières ont été traitées sous forme de dialogue, dans la *Civilta cattolica*, 2e série, t. I et suiv.

(b) Que le lecteur ne pense point que cette question n'est qu'une question de grammaire; c'est, au contraire, une chose essentielle dans les débats politiques. Récemment encore (v. l'*Univers* du 30 décembre 1854), « l'article 3 du règlement français portait que les objets seraient exposés par nations. » Or, la Saxe et le Wurtemberg prétendirent que le mot de *nations* employé dans cet article, désignait des Etats.

(c) Cette matière a été traitée dans six entretiens de la *Civilta cattolica*, 2e série, t. I et II. Cf. la dissertation du docteur Barthélemy Veratti, dans les Mémoires de Modène.

plusieurs endroits de Grotius, particulièrement liv. II, ch. IX, § 3 et suiv.; liv. I, ch. I, *De jure belli et pacis;* les idées du publiciste hollandais s'éloignent fort des idées actuelles. et n'obtiendraient guère de crédit dans le monde contemporain. L'encyclopédie du siècle dernier dit que la nation est un nom collectif désignant une quantité considérable de peuple, fixée sur une certaine étendue de pays entre des limites déterminées, et soumise à un même gouvernement. Balbo l'appelle *une réunion* ou *fusion de familles.* (*Medit. stor.*, VII, § 4. p. 172.) Le savant dictionnaire italien publié par une société d'hommes de lettres, à Naples (Tramater, 1830 et suiv.), définit d'abord la nation, *une génération d'hommes nés dans une même contrée, province ou cité;* puis, dans un sens plus usuel, *une réunion d'hommes en civilisation sociale sous un gouvernement régulier et avec des lois stables.* Adrien Balbi, qui s'est acquis une si grande autorité dans les matières ethnographiques, distingue trois sens du mot *nation :* le sens *historique* ou *politique,* le sens *géographique* et le sens *ethnographique* ou généthlétique; dans le premier sens, il donne à peu près la deuxième définition du dictionnaire que nous venons de citer; *géographiquement,* la nation est un peuple compris dans les limites naturelles d'un territoire, bien qu'il se compose d'Etats et de langues différentes; *ethnographiquement,* la nation se distingue par l'unité de langue, bien qu'elle occupe des pays fort divers tels que les Espagnols de l'ancien et du nouveau continent.

En d'autres matières, j'approuverais et accepterais pleinement la distinction du dernier des écrivains cités, mais dans le sujet actuel, je ne puis me déclarer entièrement satisfait d'aucune de ces définitions. Les trois idées analytiques de Balbi ne peuvent rendre la pensée du vulgaire, qui, incapable de distinguer avec tant de finesse, embrasse à la fois les trois éléments, et fait naître ainsi une notion confuse de devoirs et de droits, souvent mal compris, plus mal appliqués. L'encyclopédie omet, ce me semble, deux éléments de la nationalité : l'homogénéité d'origine et l'identité de langue. Ces deux conditions sont suffisamment renfermées dans la définition de Balbi, qui les suppose nécessairement; celle-ci nous paraît exacte et philosophique, mais peu de lecteurs sauront discerner tous les éléments renfermés dans ce mot de *fusion.*

La définition du dictionnaire de Naples, plus développée que la précédente, nous paraît pouvoir devenir complète en la modifiant en ces termes : la nation est une race d'hommes ayant une origine commune, parlant la même langue, et formant une société publique comprise dans les limites naturelles d'un territoire. La *communauté d'origine* doit s'entendre non pas d'*une souche,* mais d'*une société unique :* la France s'assimila plusieurs Etats voisins, en leur communiquant l'unité de langage et d'institutions sociales, tandis que cette *fusion* parfaite indiquée par Balbo, ne s'est pas encore opérée sur tous les points de l'empire d'Autriche.

Ces remarques font voir quelle est l'idée tout à la fois philosophique et vulgaire de la *nationalité,* et quels sont les peuples qui se peuvent glorifier d'en jouir. Tous les éléments qui la composent, n'ont pas cependant une égale importance : l'origine et la langue, résultat de l'origine, sont un lien plus indispensable et plus puissant que le territoire ou les formes politiques. La racine de l'union et de la vie sociale étant la société domestique, qui donne à *la patrie* elle-même son nom et ses droits, l'importance de tel ou tel élément de la société s'accroît en raison de sa connexion avec le principe de toute existence et de tout droit social, avec l'existence domestique.

De même que l'*identité de race* produit l'association matérielle, le *langage* associe les intelligences, non point par une libre convention individuelle, mais par un développement spontané des inclinations et des besoins naturels. L'unité de *sang* et l'unité de *langue* sont donc des éléments constitutifs et essentiels de la nationalité.

Au contraire, *les formes de gouvernements,* plus aisées d'ailleurs à changer par la volonté des hommes, ne se rattachent à l'état domestique qu'au moyen de la société publique : à défaut de celle-ci, non-seulement ces formes ne seraient point nécessaires, mais ne seraient même guère possibles; sinon en tant qu'on peut appeler en général

formes de gouvernement toutes les institutions sociales qui exercent une grande influence sur le sentiment national, et qui en ressentent la puissante réaction, nées qu'elles sont de l'esprit social et fort propres à le maintenir. Que ces formes et ces institutions se développent avec régularité, la nation se conservera d'autant plus facilement ; viennent-elles à être détruites ou faussées, la nation déchoit, tend même par degrés lents et insensibles vers sa ruine, et ne subsiste qu'autant qu'elle conserve l'unité d'origine, de langage et de société.

Le *territoire naturel* est encore un élément plus accidentel, et par suite moins important : il ne devient nécessaire que dans le cours d'une civilisation avancée, et se peut adapter diversement aux divers peuples, à raison des circonstances de temps et de force numérique, d'arts et de caractère national. Aussi l'histoire nous montre les tribus ou nations primitives se transportant de contrée en contrée, et tour à tour étendant ou resserrant leurs limites, sans cesser d'être tel peuple, telle nation déterminée.

Ce n'est pas à dire pourtant que la fixation naturelle des frontières ne soit un immense avantage pour un peuple, dont elle aide l'unité morale en facilitant les communications ; la vie et le développement matériel, en favorisant la production et le commerce ; la sûreté, en défendant le pays contre l'invasion étrangère : c'est toute la série des biens sociaux.

Il est donc d'une grande importance pour une nation d'avoir un territoire réduit à des dimensions naturelles, un gouvernement dont la forme soit non-seulement légitime, mais opportune et convenable. Ce qui constitue proprement telle ou telle nation, c'est l'identité d'*origine* et de *langue* dans une société unique : c'en est l'*essence ;* les deux autres conditions en sont des *propriétés ;* propriétés essentielles pour la substance, vu qu'il n'existe point de nation sans *forme de gouvernement*, sans *territoire ;* propriétés accidentelles dans leurs modifications, puisqu'un peuple les peut changer sans perdre sa nationalité.

§ II. *Première conséquence morale.* Comme première application des notions établies, demandons-nous *si c'est un devoir pour les peuples de tendre au développement et au perfectionnement de leur nationalité.* Avant de répondre à cette question, il faut répondre à une autre : *les peuples connaissent-ils leur nationalité? ont-ils les moyens de la développer?*

Dans la distinction philosophique de Balbo, cette question se résoudrait à l'instant ; elle ne devrait pas même être posée. Qui doute qu'*ethnographiquement*, les peuples n'aient le droit de propager leur race avec la langue qu'elle parle, ou que les Etats n'aient le droit *politique* d'exister et de se perfectionner? Voudrait-on demander si un peuple renfermé entre ses frontières géographiques, a le droit de chasser ses voisins pour s'emparer de leurs positions qui lui sembleraient avantageuses et commodes? La réponse ne peut être douteuse pour personne.

Le problème posé ne peut offrir de difficulté que quand l'idée de *nation* embrasse à la fois les divers éléments qu'on avait d'abord isolés et dont on refait la synthèse. Supposons, dans ce sens du mot *nation*, que plusieurs peuples, parlant la même langue, veulent se réunir en une seule société et établir cette association d'une manière stable entre les limites convenables d'un territoire ; on ne découvrira pas à la première vue jusqu'où s'étendent le devoir et le droit des gouvernants et des gouvernés. Pour donner la solution du problème, examinons donc si l'on peut espérer que les peuples connaissent leur nationalité et se montrent capables d'en développer et d'en perfectionner les éléments en s'associant sous un gouvernement unique et dans des limites convenables, avec les autres peuples qui, ayant la même origine, ont gardé la même langue.

Si nous avions à parler ici des peuples primitifs qui, à leur début dans la civilisation, ne connaissent pas encore le terme de leur future carrière, il est évident que, vu ce manque de connaissance, nous ne leur pourrions imposer aucune obligation explicite et formelle (*a*). Comme le progrès de la vie sociale est un effet de la nature de l'homme,

(*a*) *Ce manque de connaissance* a été pris par Gioberti pour une privation absolue ; l'auteur explique cependant sa pensée trois lignes plus bas, en disant que ces peuples n'en avaient pas l'intelligence *claire* et *explicite*, et c'est ce que Gioberti nous accorde pleinement.

on comprend aisément que les membres de ces sociétés primitives étant obligés à l'honnêteté naturelle, devaient coopérer par là aux vues et à l'ordre de la Providence, quoiqu'ils n'en eussent pas l'intelligence claire et explicite. Mais agir de cette manière pour une fin que l'on ne connaît point, ce n'est point, *par rapport à cette fin*, un acte moral assujéti à des lois, mais seulement un acte spontané dont la nature elle-même a déterminé le but, bien qu'ils ne laissent pas d'être moraux, les actes par lesquels on observe les lois de la probité naturelle, en tendant au but moral de l'honnêteté et du bonheur naturels. Quand donc il est question des peuples primitifs, on ne peut leur imposer aucune obligation de s'occuper d'une future *nationalité* qui leur était inconnue, et cependant ils y parviendront un jour, s'ils secondent, d'une manière conforme à l'honnêteté naturelle, les impulsions individuelles : ce à quoi ils sont certainement obligés.

Mais dès qu'il s'agit de l'époque contemporaine et du degré actuel de notre civilisation, qui peut méconnaître tous les progrès possibles, à l'aspect surtout des nations qui s'y sont déjà élevées et qui en jouissent? Il paraît donc qu'aujourd'hui tous les peuples doivent travailler au progrès de leur nationalité. Il n'y a point de doute que celui qui a une connaissance étendue et philosophique du monde, ne puisse aisément concevoir des progrès dans la civilisation et la nationalité; mais le vulgaire qui se voit encore privé de ces connaissances, peut-il s'élever à cette hauteur? Considérons d'abord ce qu'il faut entendre par *développement de la nationalité.*

Si, comme nous l'avons dit, la nationalité consiste dans l'unité sociale obtenue au moyen de l'identité d'origine, de territoire, de langage et d'institutions publiques, pour développer et perfectionner la nationalité, il suffit de développer l'unité sociale, la communauté de langue et d'origine, de territoire et d'institutions.

L'unité se peut développer de deux manières, voulues l'une et l'autre par la nature de l'homme : par voie de propagation, comme quand une *famille* en se multipliant devient un *peuple;* par voie d'association, comme pour les peuples qui se réunissent (*se fondent* ensemble) et constituent une nation. L'unité se perfectionne, en perfectionnant toutes les institutions, surtout politiques, qui tendent à unir dans une même pensée, un même sentiment et jusque dans les mêmes habitudes extérieures, les divers membres de l'association.

La communauté d'origine s'étend et se perfectionne en défendant la société contre l'invasion étrangère, en protégeant ses droits domestiques, particulièrement la sainteté du lien conjugal, source constante de descendance légitime.

La défense du territoire contre les armées étrangères sert aussi à maintenir l'unité de langage; mais celle-ci deviendra encore plus forte et plus étendue en inspirant aux générations présentes l'amour et le respect des générations antérieures et de leurs traditions; ces traditions *prenant* dans la parole *un corps* et *une âme* nationale, se transmettent aux descendants sous leur forme patriotique, quand ceux-ci ne sont pas dupes et victimes de la manie, de l'engouement des importations politiques. L'unité de la langue se développe aussi par l'usage officiel dans les institutions publiques, en obligeant tous les citoyens à s'en servir et à s'y perfectionner.

En quatrième et dernier lieu, l'unité territoriale se développera, se perfectionnera, en veillant sans cesse à saisir l'occasion d'étendre le territoire dans les limites naturelles, sans léser aucun droit.

Maintenant le vulgaire est-il capable de s'élever à toutes ces considérations, d'étudier dans l'histoire son origine et celle des peuples voisins? de comprendre l'efficacité politique et l'enchaînement logique des institutions sociales qu'il voit se succéder les unes aux autres? d'organiser l'attaque et la défense? de discerner les différentes phases du langage? d'approfondir les conditions stratégiques, civiles, commerciales du pays? Occupé de l'agriculture, de l'industrie, du commerce, le vulgaire sait peu, ou il ne sait rien des peuples étrangers et de sa propre civilisation, dès que celle-ci dépasse la sphère étroite de la vie réglée où il se renferme. La *science* de la *nationalité* (nous l'étudions comme

science) se trouve pour le vulgaire placé à la même hauteur que les sciences de la métaphysique et de la morale : le vulgaire possède de celle-ci ces idées sublimes qui renferment les enseignements de la religion, qui le mettent suffisamment à même de se conduire et de concourir, dans les limites de sa position, au grand dessein commencé par la sagesse incarnée. C'est ainsi que, dans l'Etat, les citoyens ordinaires concourent au progrès de la civilisation nationale, quand ils vivent avec ordre, quoiqu'ils n'aient pas la connaissance méthodique de leur action et de leur influence. Leur imposer l'obligation de travailler explicitement, dans le sens indiqué plus haut, au développement de leur nationalité, ce serait prétendre l'impossible.

Ce ne serait pas non plus l'avantage de la société, de confier cette haute mission à ceux qui, abusés sur le caractère de la véritable civilisation, la confondent avec la *culture matérielle* : confusion d'idées d'où naissent ces défiances contre les progrès sociaux prescrits par la raison, et où l'on appréhende d'en voir se mêler de faux et de trompeurs. Les fauteurs de ces derniers ne connaissent pas non plus la civilisation nationale, l'obligation et les moyens de la développer; par conséquent, ils n'y peuvent être moralement obligés qu'autant qu'astreints à cette honnêteté naturelle, qui conduit infailliblement à la parfaite civilisation, ils doivent travailler au progrès de la nationalité sans s'en rendre toujours compte.

Reste à faire de cette mission un devoir moral pour cette classe d'hommes d'intelligence et de vertu, qui, libres de la préoccupation des intérêts matériels et des antipathies irréfléchies, peuvent connaître la vraie nature du progrès social, ses rapports avec l'existence de la nation et les conditions essentielles de la nationalité. Tous les autres sont obligés à une vie d'ordre et de vertu : c'est le devoir le plus certain qu'imposent aux peuples ceux-là même qui veulent le plus hâter la civilisation (*a*); c'est celui dont on peut le plus espérer l'accomplissement universel, et pour lequel on obtiendra plus généralement et plus efficacement le concours de tous les hommes de bien.

Pour en revenir aux premiers, jusqu'à quel point sont-ils *moralement obligés* de coopérer d'un commun accord pour fonder leur *nationalité* et lui donner l'unité d'association et de gouvernement, de territoire et de langue? Chacun de ceux qui s'entendent au bien de l'Etat, doit-il y travailler, et y travailler par des moyens publics? Nombre d'auteurs, nous le savons, animés des plus généreux sentiments, n'hésiteraient pas à répondre : ils traiteraient de lâche et de traître celui qui, comprenant le bien qu'il peut faire à sa patrie, demeurerait oisif, content de connaître et de souhaiter le bien sans le faire. Si nous ne nous trompons cependant, la réponse doit être mûrement pesée, par rapport même aux hommes de sens et de droiture, pour une de ces raisons claires, évidentes et même banales, trop souvent oubliées dans la conduite des affaires : c'est que le *bien public* est le but de l'*ordre public*, et par conséquent ne peut être pleinement connu, légitimement réalisé à l'aide des *moyens publics* que par l'autorité établie pour *régler* la société, ou si l'on veut qu'il le soit aussi par les particuliers, sous la direction de l'*ordonnateur* suprême. Autrement la société serait privée d'*un* ordre social, ou cet ordre *unique* devrait naître de principes multiples : deux propositions aussi absurdes l'une et l'autre, que le serait un être sans *unité*, ou une unité résultant de la multiplicité.

Qu'on suppose, en effet, permis ou même obligatoire pour tout homme intelligent et vertueux de travailler au bien public par des moyens publics, nous voilà tous réduits à l'alternative de faire abdication d'esprit et de probité, ou de nous asseoir décidément tous au timon du gouvernement.

Il faudra donc établir au tribunal pour juger les divers degrés de capacité et de désintéressement, et nous voilà réduits au ministère de ceux dont fait choix le chef de l'ordre social. Ou bien il faudra permettre à chacun d'employer les moyens publics pour ce qu'il

(*a*) Balbo, *Speranze d'Italia,* ch. XI, § 9. — Gioberti, *Primato.* — D'Azeglio, *Casi ultimi,* etc.

juge être le bien public, et nous voilà lancés en pleine anarchie : les uns se serviront des *moyens publics* pour réaliser ce que voudront empêcher les autres, pendant que les partis, des partis innombrables, s'épuiseront d'efforts et de violences pour se disputer l'opinion heureusement *partagée*.

On nous objectera peut-être que telle est la pratique dans tous les gouvernements libres : là chacun parle, publie, travaille au bien de l'Etat, sans avoir un caractère public et sans qu'il en résulte de l'anarchie. Mais d'abord, qu'entend-on par gouvernement libre? Dans certain langage moderne, c'est le gouvernement où le pouvoir souverain réside aux mains de la multitude, où par conséquent tout individu se trouve investi d'une partie, petite si l'on veut, microscopique, mais enfin d'une partie quelconque de l'autorité : cette partie exploitée par le talent et l'activité, peut prendre de vastes proportions et faire mouvoir parfois le corps entier de la nation. Nous sommes, quant à ceci, parfaitement d'accord avec nos adversaires : tous les individus sont dans ce cas appelés à concourir au bien public à l'aide de moyens publics, parce qu'ils font tous partie de l'autorité publique. L'objection, loin de l'affaiblir, confirme donc notre théorie, d'après laquelle le bien public doit être procuré avec des moyens publics par l'autorité publique.

Ne répondrait-on que tant s'en faut, qu'au contraire elle l'affaiblit, la bat en brèche et la pulvérise, vu que c'est chose accidentelle si dans le cas sus-mentionné *le fait* se trouve en harmonie *avec le droit:* le fait existe et, bon gré mal gré, le fait prouve, contre toute espèce de réponse, qu'un bon citoyen se doit servir des moyens publics.

Que le lecteur ne pense point que nous prêtons à nos adversaires une réplique misérable pour nous préparer un triomphe facile : nous n'avons voulu pousser jusqu'au bout l'argumentation que pour ne point paraître à notre siècle *ennemi des lumières*. Notre réponse est fournie par les premières notions élémentaires et fondamentales : croire que *les faits marchent* avec une égale facilité *pour le droit* et *contre le droit*, ce serait regarder comme indifférent pour la nature humaine d'être raisonnable ou insensée ; croire qu'un Etat où peu d'hommes ont part au gouvernement, pût permettre tout ce que permet un gouvernement libre, ce serait se montrer peu au fait de la diversité d'organisation des différentes formes politiques, et de la diversité de résultats que ces différences d'organisation produisent dans la société. Inviter à *marcher avec les faits contre le droit*, ce serait appeler les peuples à la nationalité en la rendant impossible, en la détruisant dans sa propre racine et dans son principal germe : la juxtaposition matérielle suffit-elle pour fonder une nation, sans l'union sociale? L'union morale a-t-elle lieu sans la *communauté de droits*? Et celle-ci ne s'appuie-t-elle pas sur l'ordre? La justice n'est-elle point le principe de formation de la société (*a*)? Se faire l'ennemi de l'ordre et de la justice, c'est se déclarer l'ennemi de la nationalité.

« A parler raison, dit Tabarrini, le mouvement progressif devrait toujours partir de l'initiative de l'autorité souveraine : les gouvernements éclairés doivent considérer les réformes comme une obligation de leur charge. » (*Contemporaneo*, Rome, 3 avril 1847.) L'histoire de la famille et de la tribu, des peuples et des nations, des royaumes et des empires, la nature même de la société nous font voir la tendance invincible des associations à s'étendre, à se mêler, à s'unir. C'est le plan même de la nature et de son divin Auteur, qui, à mesure que les populations se multiplient, leur fait éprouver de nouveaux besoins et souhaiter de nouvelles améliorations; qui se sert de nouvelles tendances pour unir des familles et des peuples divisés; qui, en les unissant, fond les générations successives en une seule race, les dialectes primitifs en une langue unique; qui, en leur faisant trouver dans l'ordre le but de la société et leur *bien commun*,

(*a*) On connait la définition de la société publique (*cité, civitas*), donnée par Cicéron : « Une association formée par le droit, *coitus jure sociatus.* » Otez ce droit, ce *jure*, la société disparaît. « Vous voulez être libres, et vous ne savez pas être *justes!* »

resserre le nœud intellectuel et moral du monde civilisé, et fait naître cet *esprit public* qui est l'âme des nations.

L'unité nationale est donc voulue par la nature, elle l'est avec tant de force et d'évidence que les chefs des Etats pourraient presque se croire dispensés de s'en occuper, pour laisser faire le travail de la nature. Mais non : de même que l'habileté de l'artisan, les fatigues du laboureur, les ressources du génie et du courage militaires peuvent être merveilleusement secondées par les grands travaux mécaniques, agricoles, stratégiques, de même aussi la tendance innée au cœur des peuples à s'étendre et à resserrer les liens de leur union, veut se voir secondée par ceux dont la main dirige la marche du vaisseau de l'Etat. (Cf. le n° 1033.)

C'est donc à ceux-là qu'incombe le devoir de promouvoir, selon les lois de la justice et de la prudence, les progrès des différents peuples vers ces formes et vers ces limites dans lesquelles ils pourront mieux obtenir et conserver l'unité morale et l'unité matérielle.

Les autres individus de la nation doivent y coopérer en se perfectionnant dans l'ordre où la Providence les a placés, et en proposant à celui qui peut s'en servir ces moyens publics qui ne doivent être employés que par le chef de l'ordre public, et par lui seul et sous sa direction.

Belles doctrines, dira quelqu'un ; belles théories de cabinet ! mais en pratique quel sera le résultat ? Si, d'un côté, celui qui doit promouvoir la nationalité ne le fait pas, parce qu'il ne le sait pas ou ne le veut pas ; si, d'un autre côté, celui qui le saurait et le voudrait, ne doit pas le faire, parce que cela lui est défendu ; quelle espérance reste-t-il aux nations d'atteindre le but auquel elles tendent par leur nature ?

Cette objection a sans doute quelque force, au moins en apparence ; mais en réalité, elle est faible, parce qu'elle a une portée trop grande : elle n'est qu'une forme particulière de cette difficulté très-générale qui tendrait à révoquer en doute tout l'ordre moral. En effet, n'est-ce pas là le langage du duelliste qui revendique le droit de porter un défi à celui qui l'outrage ? « Pourquoi me parler de tribunal pour défendre mon honneur, puisque ces juges ne comprennent pas même l'honneur, puisqu'ils ne font pas justice ? puisqu'en faisant justice ils ne lavent pas l'injure ? J'ai droit à l'honneur, donc je puis recourir à mon épée. » N'est-ce pas le même argument par lequel Haller soutient le droit de vengeance personnelle, quand les tribunaux sont lents à faire justice ? Le même raisonnement ne pourrait-il pas s'appliquer à toute autre espèce d'outrages et de torts qu'on souffre dans la société, et pour lesquels l'autorité ne donne pas réparation ?

Quand la nature vous montre une loi de constante relation sociale, il peut toujours arriver que l'une des parties y manque : prétendre que, dans ce cas, l'autre partie a le droit de représailles, c'est changer la loi suprême établie par le Créateur pour coordonner les hommes d'après des contrats particuliers par lesquels ils se lient librement eux-mêmes. Ici le consentement libre dépend du contrat, et la violation de celui-ci entraîne la nullité du consentement. Mais quand le consentement des individus n'est pas un libre contrat, mais l'exécution obligatoire de la loi suprême, imposée par le Créateur, promulguée par lui pour le bien de toute la famille humaine, alors les infractions commises par un homme rebelle n'autorisent pas la rébellion d'un autre homme. C'est là sans doute le sentiment que tiennent en d'autres matières ceux-là même dont je réfute les arguments ; et quand le duelliste ne trouve pas son honneur suffisamment garanti, et quand celui qui est offensé veut se venger parce qu'il ne trouve pas d'appui dans les tribunaux, en résumé quand quelqu'un veut, dans la société, se faire justice par lui-même, ils répondent hardiment qu'il n'est pas possible que dans ce monde il n'arrive pas d'injustice, et que c'est pour cela que Dieu a établi dans l'autre vie un tribunal inévitable, infaillible, impartial, inexorable, et qu'un dommage particulier quelconque est un mal moindre que le désordre qui désolerait la société tout entière, si chaque particulier avait le droit de juger et de réparer ses propres torts.

Mais n'est-ce pas là précisément le raisonnement que j'ai opposé plus haut à ceux qui

permettent à un particulier de promouvoir à sa manière, par des moyens publics, le développement de la société?

Cet argument même a pour moi une force bien autre dans les matières politiques, que celui que j'ai attribué tantôt à mes adversaires dans les matières morales. Quand il s'agit d'ordre public, il faut toujours remarquer que la conduite imposée aux particuliers par la loi morale ne doit pas être confondue avec la marche que suivent les choses publiques sous la conduite de la Providence, pour laquelle les fautes même des hommes servent à perfectionner l'ordre général. Le moraliste peut prêcher tant qu'il veut aux hommes qu'ils doivent se soumettre aux lois de l'ordre général, qu'il y a un avenir éternel à craindre ou à espérer, cela n'empêche pas les passions de se remuer dans leur cœur et de porter celui qui est offensé à se venger. Dans la multitude, le nombre des insensés (*a*) surpasse celui des sages, et les sages mêmes se laissent entraîner par les emportements des insensés, et malgré toutes les prédications du philosophe et du ministre de l'Evangile, les passions échauffées servent tôt ou tard, dans les mains de la Providence, de terrible réparation aux fautes publiques. Ainsi, tandis qu'on prêche aux particuliers qu'ils doivent supporter les injustices sans espérer de les voir réparées, celui qui prêche qu'il faut supporter les injustices publiques et qui les supporte patiemment, entend les passions d'une multitude furieuse se soulever autour de lui pour venger, de la part de l'inexorable justice éternelle, ces injustices mêmes. La Providence s'est donc réservé dans les trésors de sa colère le remède aux injustices publiques; elle-même en fait la terrible menace dans ses paroles : *Necesse est ut veniant scandala.* Mais afin que nous ne nous croyions pas autorisés pour cela d'entrer de nous-mêmes par notre libre choix dans les voies de ce scandale nécessaire, elle ajoute aussitôt : *Væ autem homini illi per quem scandalum venit.*

L'objection n'a donc pas de force parce qu'elle est trop générale, et qu'appliquée dans sa généralité, elle renverserait tout l'ordre social; parce que dans le cas particulier que nous traitons, l'inconvénient objecté a un remède dont sont privés les adversaires, lors même qu'ils commandent de supporter les torts.

Si l'on considère l'autorité internationale qui s'élève au-dessus de l'autorité publique, on pourra trouver une récompense nouvelle et très-solide, comme le lecteur le voit; mais je n'en ai pas besoin ici, parce que l'objection me semble entièrement résolue (1033).

§ III. *Deuxième conséquence morale.* Nous venons de parler de la nationalité; reste la question, question bien compliquée et soulevant mille passions plus ou moins généreuses, si la nationalité suppose nécessairement l'indépendance? Si, en fondant la première, on doit aussi revendiquer la seconde?

D'abord, une nation peut-elle être dépendante d'une autre nation ou du moins d'un prince étranger? Question *de nature* et d'*essence*, bien différente de la question d'*utilité* et d'*intérêt :* celle-ci demanderait *si cette dépendance est avantageuse à la nation;* nous demandons maintenant si elle *répugne à l'essence* de la nation? La question actuelle diffère aussi de la fameuse question de la *réaction populaire,* qui demanderait si un peuple mal gouverné a droit de résister au prince; nous demandons si, quoique bien gouverné, le peuple a droit de se soustraire à la domination d'un prince, par la seule raison que celui-ci est étranger? La réponse nous paraît évidente après ce que nous avons dit de la *nationalité :* celle-ci consiste surtout dans la constante unité d'association, de langue et de race, dans le développement régulier des formes et des institutions sociales, dans la délimitation naturelle du territoire. Qui ne voit qu'une nation peut obéir à une autre en conservant ses éléments, comme dans les empires de l'antiquité et du moyen âge, où des peuples, souvent très-différents les uns des autres, vivaient sous la loi d'un seul souverain. Bien souvent ils s'offraient eux-mêmes à la domination, dans l'espoir d'y trouver protection et secours, loin de croire leur nation anéantie par cette soumission.

(*a*) *Stultorum infinitus est numerus.* Ecclesiast., c. I.

Un examen attentif nous montrerait même que ce n'est qu'au moyen de la dépendance de quelques nations de souverains étrangers, que les empires les plus florissants de l'Europe se constituèrent, acquirent tout leur développement et toute leur étendue : l'Ecosse fut réunie à l'Angleterre ; l'Aragon, la Navarre et la Castille avec les provinces et les îles qui en dépendaient, formèrent le royaume d'Espagne ; la France et d'autres puissants empires se composèrent de divers Etats, qui parfois n'étaient pas seulement d'origine différente, mais ennemis entre eux. A tel point que si l'on devait regarder toute espèce de dépendance comme contraire à l'essence même d'une nation, il faudrait aussi en déclarer l'agrandissement impossible.

Si par *nation* l'on entend avec le Dictionnaire de Naples cité au début de cette dissertation, une *réunion d'hommes en civilisation sociale sous un gouvernement régulier*, on pourrait peut-être contester le titre de *nation* à un peuple qui ne se gouvernerait pas *lui-même*. Mais une telle manière de juger, qui ne serait fondée en rien sur la nature des choses ni sur l'histoire des peuples, n'aurait pour appui que l'assertion gratuite d'un vocabulaire ou d'un système incertain. De sa nature, l'existence d'une nation n'est pas incompatible avec un gouvernement étranger.

Cependant, si un peuple peut rester nation quoiqu'il devienne dépendant d'un autre Etat, on ne peut nier que les plus hautes raisons d'utilité politique le détourneront toujours de se faire la terre lige d'un empire étranger, surtout d'un empire dont les conditions et la langue, la position géographique, le caractère et les habitudes rendraient presque impossible la *fusion* en une seule nation. S'engager dans de telles relations, ce serait renoncer à l'espoir d'atteindre par un accroissement homogène cette étendue d'association, où aspirent naturellement tous les peuples, comme nous l'avons dit plus haut. Si une nation avait besoin pour trouver un protecteur, de se soumettre à un empire plus puissant, elle devrait le choisir tel qu'elle pût promettre une *fusion* utile et une solide *nationalité*.

Voyons maintenant si, en fondant la nationalité d'un peuple, il faut aussi revendiquer son indépendance. Rappelons-nous d'abord la véritable doctrine de la dépendance des nations, non point la doctrine de l'*intérêt propre*, mais celle *du droit*. Les peuples comme les individus trouvent leur vrai, leur suprême intérêt dans l'observation du droit, de l'ordre, faute de quoi peuples et individus périraient : les peuples plutôt même que les individus, puisque ceux-ci voient leur existence physique soutenue par des forces matérielles et physiologiques, tandis que la vie des peuples, en tant qu'ils constituent une *société* de familles, dépend tout entière de l'ordre des relations et de la morale du droit qui en est la sauvegarde.

Il y a en cette matière certaines maximes nobles et vraies aussi longtemps qu'elles sont bien appliquées : Les nations ne se donnent ni ne se vendent comme un troupeau de bétail, l'esclavage est aussi contraire à la nature pour les peuples que pour les particuliers. Certaine théorie attribuant la possession politique à chaque nation comme un droit inaliénable, se prévaut de ces aphorismes pour donner à toute nation le droit de revendiquer l'indépendance, soit qu'on la lui ait enlevée, soit qu'elle ne l'ait jamais possédée.

Avant de traiter la question, je ferai remarquer à ceux qui disent que les peuples *ne peuvent être ni vendus, ni soumis à la servitude*, que ces aphorismes pourront bien se débiter d'une manière oratoire, mais qu'il ne sera pas possible de les soutenir philosophiquement. Nul homme sensé ne prétendra que les nations sont vendues ou qu'elles tombent dans la servitude, quand un gouvernement cède et qu'un autre acquiert le droit de les gouverner. L'homme n'est jamais la *propriété* d'un autre, et si on peut l'appeler *propriété*, il n'est la *propriété* que de son Dieu qui seul l'a créé. Ainsi, si un peuple, volontairement et avec le plein consentement de chaque individu, se donnait à un prince quelconque, on ne pourrait jamais pour cela l'appeler la *propriété* de celui-ci. Le prince aurait le droit de le gouverner, c'est-à-dire de procurer le bien commun, et il ne pourrait pas le faire servir au seul avantage de sa personne. Mais dirons-nous

que le droit de le gouverner n'appartiendrait pas à ce prince, ne serait pas la propriété de ce prince? Cette *propriété*, ce droit ne pourrait-il pas se transmettre comme tout autre, si le peuple qui l'a donné l'avait accordé ainsi à celui qui l'a reçu? Et ce que je dis dans la supposition d'une soumission volontaire peut, cela est clair, s'appliquer à toute autre légitime possession du droit de gouverner : dans tous les gouvernements, le droit de gouverner est une *chose*, quoique la société soit *personnelle*.

On dira peut-être qu'aucun homme ne pourra jamais acquérir ce droit? il suffit d'avoir la plus légère idée de philosophie pour renverser cette prétention. La société ne peut exister qu'en vertu d'une *unité* qui rapproche et unit les intelligences et les volontés; dans toute société, il doit donc exister un droit d'unir les esprits et les volontés, et c'est précisément ce droit qu'on nomme *autorité*.

Mais cette autorité qui gouverne est-ce une abstraction? Non sans doute : les abstractions ne parlent pas : partout où il existe une société, il existe donc des individus qui possèdent le *droit* de gouverner. Nier la possibilité de cette possession, c'est nier la possibilité de la société.

Toute société qui existe a donc nécessairement, naturellement un souverain, c'est-à-dire, un homme auquel appartient le droit de la gouverner. Mais que veut dire ce mot *appartient*? Ne signifie-t-il pas précisément qu'il peut en exclure tout autre? Le droit de gouverner est donc sa *propriété*, sa *chose*, quoique le peuple gouverné ne puisse être appelé ni *chose* ni *propriété*.

Mais comment s'acquiert cette propriété? Par le suffrage du peuple, diront certains hommes habitués à modeler la nature sur leurs idées au lieu de régler leurs idées sur la nature : s'ils avaient raison, toutes les sociétés seraient formées au même moule. Mais la sagesse du Créateur ne nous présente-t-elle pas une variété infinie dans le monde moral, aussi bien que dans le monde physique? La possession de l'autorité, comme tout autre droit, naît de faits très-variés. Si un propriétaire admet des hommes dans sa demeure ou sur ses terres pour vivre avec lui dans des rapports domestiques; si le chef d'un navire prend avec lui un équipage et des passagers; si un capitaine avec des troupes soldées se charge de la défense d'un territoire; il y aura dans cette demeure, sur ces terres, sur ce navire, dans cette armée un homme qui pourra diriger les autres pour le bien commun. Mais qui sera cet homme? Je voudrais l'apprendre de ceux qui disent qu'on ne vend pas les peuples, qu'il ne sont pas esclaves : je voudrais savoir si le maître de la maison sera gouverné par son hôte, le chef du navire par le passager, le capitaine par le soldat, le maître par l'écolier et ainsi de suite?... Si cela paraît absurde et ridicule, il faut avouer que, dans certains cas, des hommes, sans être *vendus* ni *esclaves*, doivent l'obéissance à quelqu'un que les circonstances ont investi de l'autorité, pour les diriger tous par les voies de l'ordre au but de la société.

La société ne se rend donc pas esclave en se soumettant à un souverain étranger, tant que celui-ci la gouverne pour son propre bien en lui conservant son existence, sa langue, ses institutions, etc. Le véritable esclave, celui en faveur de qui la nature élève la voix pour condamner ses oppresseurs, c'est *un homme destiné à servir à l'avantage d'un autre homme*, un homme immolé à son semblable; ainsi, une nation gouvernée pour son propre bien n'est pas esclave : elle le serait si elle servait au bien personnel de son souverain ou au bien d'un peuple étranger.

La question que nous traitons peut donc se réduire à cette formule : « Est-il contraire à la nature des choses qu'un même prince gouverne plusieurs nations en s'employant au bien de chacune comme elle le demande? » Si cela était, aucun peuple n'aurait jamais pu dépendre d'un souverain étranger, car nul ne peut jamais renoncer au droit inhérent à toute société de chercher le bien public.

Or, je le demande, fut-il permis, par exemple, à la Navarre de s'unir à la France, à l'Aragon de s'unir à la Castille, à l'Ecosse de s'unir à l'Angleterre, à la Terre-Ferme de s'unir à Venise? Fut-il permis aux Siciliens de se donner aux Aragonais, et aux Cor-

ses d'obéir à la France? Et l'autorité de la France en Algérie est-elle légitime, ou devrait-elle plutôt laisser reparaître les pirates et les corsaires? Je donne ces différents exemples non pour légitimer toutes ces unions, mais pour montrer l'impossibilité de soutenir absolument que toute domination étrangère est toujours injuste et illégitime. Si on voulait défendre une pareille conclusion, il faudrait rejeter toute l'histoire et abandonner toute théorie. Voulez-vous la défendre dans le sens de la souveraineté populaire? Niez que ces peuples ne puissent se donner : vous placerez les peuples civilisés sous le cimeterre des barbares. Vous direz peut-être que l'Ecosse, par exemple, pouvait se joindre à l'Angleterre parce que c'était une même nation? Je répondrai qu'elles le sont aujourd'hui, mais qu'à cette époque elles ne l'étaient pas : il y avait alors plus de différence entre l'Ecosse Calédonienne avec son presbytérianisme et l'Angleterre Normande avec son anglicanisme, qu'il n'y en avait il y a un siècle entre la Pologne et l'Allemagne, et qu'il n'y en a de nos jours entre la France et la Belgique. Mais unissez-les, la fusion s'opèrera insensiblement et vous ferez une seule nation de deux peuples qui avaient été presque toujours ennemis et qui ne se seraient jamais fondus en un seul, s'ils n'avaient admis quelque dépendance mutuelle.

Il me semble qu'il résulte de ces observations expérimentales une conclusion théorique : c'est que la nationalité de différents peuples est souvent précédée de séparation, et par conséquent de dépendance de l'un par rapport à l'autre ; cette dépendance peut être juste ou non, elle est, d'ordinaire, une préparation nécessaire à la nationalité future. Aussi, s'il fallait regarder toute dépendance de fait comme illégitime, les petits Etats des peuples dans l'enfance, pour lesquels chaque ville formait un royaume, n'auraient jamais pu prendre place dans une civilisation plus vaste ; et lorsqu'on les y aurait fait entrer par la violence, ils auraient dû se débattre pour recouvrer leur nationalité perdue comme la Pologne se débat encore aujourd'hui, et comme la Belgique se débattrait si la France prétendait l'absorber.

Or, je vous le demande : *pourquoi* la Belgique voudrait-elle résister, tandis que la Provence, la Navarre, la Bourgogne, la Lorraine, la Corse même, à moitié italienne, restent volontairement unies? Cherchez-en la raison autant que vous voulez, vous ne trouverez que celle-ci : le droit unit en un seul corps ce grand royaume de France, et la tranquillité publique est fille du droit. Il y a un droit qui parle et qui commande ; ce droit reconnu par les peuples les unit quelquefois entre eux, quoiqu'ils diffèrent de race, de langue, d'institutions, de caractère : *c'est le droit qui prépare la nationalité et non la nationalité qui produit le droit.* Si la Providence n'avait pas donné à l'homme l'idée du droit, idée toute-puissante pour l'association, le *nationalisme* réduit aux proportions étroites de l'esprit municipal s'oppose toujours à l'extension des relations sociales (si ce n'est par voie de conquête et d'oppression), comme nous voyons arriver entre les Barbares ou plutôt comme il arrive dans toutes les nationalités naissantes ; les peuples voisins, rivaux pour la plupart et opposés entre eux, ne consentiraient jamais à former entre eux *une seule nation* s'ils n'y étaient contraints par le droit. Mais pourquoi parler de nationalités naissantes, depuis que l'Europe, et surtout l'Italie, nous ont donné le spectacle de cet esprit étroit de municipalité qui ferait sourire de pitié s'il n'excitait pas plutôt l'indignation? Ne craignons pas d'emprunter les paroles d'un homme très-libéral (Andreozzi, *Vie de Charles-Albert*, p. 124) : Comme si c'était peu, dit-il, d'avoir suscité des questions politiques, on vit naître encore des questions d'intérêt communal ; la préférence donnée à Turin ou à Milan comme capitale du royaume de la Haute-Italie... Le Hongrois voulait être libre, mais pour opprimer le Slave et le Valaque. Vienne veut être libre, mais pour opprimer et le Slave et le Valaque, et le Hongrois même avec l'Italien... C'est mal chercher sa propre liberté que de vouloir comprimer celle d'autrui. » Le droit est donc le grand instrument d'association et de nationalité ; il dispose les éléments malgré l'opposition qu'ils ont entre eux, comme la force vitale associe entre elles, par l'unité d'organisation et la réunion des fibres, les substances chimiques les plus opposées.

Si ces idées sont admises, elles jetteront un grand jour sur la question principale que nous avons proposée, savoir : « Si celui qui doit promouvoir la nationalité, doit aussi promouvoir l'indépendance. » Puisque le droit est pour la nationalité humaine le principal moteur, il est évident que la réponse doit distinguer les différentes conditions des peuples; car il faudra pour chacun sauvegarder, avant tout autre intérêt, les droits de la justice. Certainement, si un peuple se trouvait placé dans une dépendance *injuste,* la nationalité aurait droit à l'indépendance : mais si un droit reconnu depuis longtemps par la nation, a été déclaré authentique dans les transactions nationales, et si celui qui en est investi s'en sert justement, comment la nation que ce droit tient depuis longtemps dans la dépendance d'une autre, peut-elle vouloir s'y soustraire tout à coup? Prétendre ici que toute nation doit être indépendante, c'est vouloir que le droit cède à la géographie, à la langue, au commerce et aux autres motifs semblables d'un importance matérielle; voilà ce qui doit retenir ces cœurs généreux qu'un amour mal entendu de la patrie a égarés.

— Vous accordez donc, me dira-t-on, que la nationalité indépendante est un très-grand bien, que c'est la nature qui y invite les peuples; et cependant vous leur défendez de suivre cette invitation, vous voulez en arrêter les progrès et les contenir dans les limites peu naturelles d'une société sans bras! — Nullement : loin de m'opposer à la nature en contestant ses droits, je cherche à les garantir entièrement contre ceux qui les violent. Il faut remarquer que c'est la nature qui nous inspire le respect pour les droits aussi bien que l'inclination pour les biens matériels : et, dans ces deux propensions, la nature ne règle pas la direction du mouvement, mais encore sa vitesse. Quand son divin Auteur créa son œuvre dans l'espace, il la continua aussi dans le temps, et il est également contraire à ses volontés d'en hâter l'accomplissement et d'en limiter l'étendue.

Je m'expliquerai par une comparaison; bien entendu que ressemblance n'est pas identité. Mais les droits individuels et domestiques ont une direction naturelle qui embrasse une certaine étendue déterminée. Ainsi, par exemple, le père de famille, qui voit croître le nombre de ses enfants, cherche à étendre son habitation et ses terres, c'est la nature qui l'y invite. La nature invite le possesseur d'un fonds de terre à l'entourer de murs pour sa sûreté; la nature porte le possesseur d'une maison à rendre ses appartements convenables, à bien disposer les fenêtres, à soigner l'écoulement des eaux : dirons-nous pour cela que ces hommes peuvent accomplir leurs desseins sans faire attention à leurs voisins? Personne n'oserait l'affirmer. Et pourquoi? Parce que les voisins peuvent arrêter, par des droits opposés plus forts, le droit qui tend à se développer; parce que la priorité de possession doit être respectée, si l'on ne veut pas bouleverser la société. Mais quoi? Le père de famille devra-t-il peut-être cesser de s'étendre, et les possesseurs des terres ou des maisons cesser de les garder et de les améliorer? nullement : en attendant les occasions, en s'insinuant, en combinant les intérêts, en y ajoutant un échange de services et de sacrifices, chacun pourra se procurer, au temps convenable, le consentement de ses voisins pour son propre bien, en accordant lui-même à propos le sien pour l'avantage d'autrui. Cela réussira d'autant plus facilement que le plus souvent l'avantage de l'un est aussi l'avantage de l'autre; ainsi, le progrès de l'ordre civil produit peu à peu un certain équilibre dans lequel tous trouvent le repos et la jouissance, plus ou moins, selon le plus ou moins de prudence que chacun met à voir et à saisir l'occasion fugitive de promouvoir ses intérêts sans manquer à la justice.

C'est à unir cette prudence avec une probité sans tache que consiste la perfection idéale de l'ordre domestique; c'est à joindre une semblable prudence avec la droiture parfaite de la justice que consiste le grand art de faire parvenir les peuples à leur destinée naturelle. Celui qui ne voit pas ou qui néglige les biens matériels auxquels la nature l'invite, perdra, par ignorance ou par lâcheté, sa perfection matérielle. Mais celui qui, les voyant et les voulant, s'y engage en insensé, sans respecter les droits qui l'arrêtent,

expose en même temps et l'ordre moral et le bien matériel, et il travaille en même temps à détruire tous les liens qui établissent l'accord social.

— Mais l'indépendance nationale est voulue par la nature. — Oui, mais la nature veut encore plus le respect pour le droit; elle est voulue, oui, mais à son temps; elle est voulue, comme l'est la liberté des individus, la prospérité de la famille, les bonnes conditions d'une habitation. Oui, tout cela est requis par la nature des choses, mais le respect du droit est voulu *par la nature de l'homme.*

Et voilà pourquoi je me suis fait le défenseur du droit naturel qu'ont les nations à l'indépendance, quand j'ai proposé de la régler d'après les droits d'autrui. Puisque la nature veut que l'homme règle par sa raison sa propre destinée, tandis que la brute remplit la sienne en suivant son instinct, établir pour loi du développement social le seul instinct ou le seul intérêt, c'est réduire la société humaine au rôle de la brute, et lui donner une impulsion contraire à l'ensemble de sa nature. Celle-ci embrasse bien aussi les parties matérielles et reçoit ainsi les impulsions de l'instinct et de l'intérêt, mais elle les subordonne aux parties intellectuelles, et se trouve ainsi dirigée par les impulsions morales. Cette subordination, admise aujourd'hui en théorie par tous les publicistes, a fait mettre dans tous les codes l'inviolabilité des droits pour l'étranger comme pour le citoyen. Ce serait aujourd'hui un anachronisme de distinguer, devant un tribunal civil, les codes selon les races : la justice parle également en faveur du citoyen et de l'étranger pour garantir les véritables droits, quels qu'ils soient. En effet, qui oserait aujourd'hui opposer à une sentence légale cette exception : « Celui-ci ne mérite pas justice, parce qu'il est étranger? » Appliquez le même principe à l'ordre international, et vous devrez reconnaître pour les peuples un égal droit à obtenir justice *selon les faits.* Vous comprendrez que la doctrine que nous avons soutenue jusqu'ici est une simple application internationale de cette *égalité devant la loi,* que la civilisation moderne se vante d'avoir établie.

Résumons brièvement ce que nous avons dit sur les droits qu'ont les nations à l'indépendance. La nationalité tend sans doute à ce but; l'identité de langue et de race, les rapport d'institutions et de territoire d'une nation tendent à lui donner une unité distincte et indépendante. Mais cette tendance s'achève lentement et se développe au milieu d'un ensemble très-compliqué de droits et de devoirs civils, politiques et religieux. Ceux-ci pourront faire dépendre telle ou telle nation d'autres autorités différentes de celles auxquelles chacune devra finir par s'attacher pour obtenir sa position régulière parmi les nations. Prétendre qu'une telle dépendance ne pourra jamais être légitime, c'est abjurer toute tradition historique et toute théorie philosophique. Prétendre que légitime ou non on puisse s'y soustraire hardiment pour ramener les peuples à leur condition naturelle, c'est subordonner la *nature raisonnable* à la *nature matérielle.* Cest donc un devoir pour ceux qui gouvernent les peuples de procurer leur indépendance nationale, mais la manière de procurer est déterminée par les droits des peuples voisins. Ce serait mal servir la cause de la civilisation que de fouler aux pieds les droits qui ne s'accordent pas avec les circonscriptions géographiques et les affections morales; car en suivant l'instinct, le sentiment, l'intérêt, on renverserait la base de l'ordre moral. Le droit d'indépendance se trouve ainsi dans les mêmes conditions que tout l'ordre social, et que toutes les lois morales : absolues dans l'ordre abstrait, elles sont, dans leur application pratique, contingentes et sujettes aux changements.

Oui, le mot *nation* est *contingent* dans son application; car qui ne voit que les nations sont aujourd'hui tout autres qu'elles ont été? et qui nous assure qu'après un siècle elles ne seront pas tout autres qu'elles sont? On parle de frontières naturelles; mais la terre est à peu près toujours la même, et que de fois les *frontières naturelles* ont changé! Le changement opéré dans la Stratégie et la Tactique a rendu forts des endroits faibles, et faibles des endroits forts; les changements opérés dans la navigation et les découvertes nouvelles ont changé la direction et la forme du commerce; la multiplication des moyens d'instruction, et spécialement la presse a facilité les communications intellectuelles, et

ces changements ont produit parmi les peuples de grandes variétés dans leurs intérêts et dans leur association.

Qui me dira les changements qu'ont produits depuis un siècle les locomotives, les télégraphes, les associations et la liberté politique? Qui ne voit qu'il s'opère insensiblement entre les nations la même fusion qui, entre les familles, produit les peuples, et, entre les peuples, produit les nations? Qui m'assure que la Suisse italienne ne deviendra pas une partie de l'Italie, qu'elle n'entraînera pas avec elle d'autres parties des cantons, par exemple, les cantons catholiques? Que toute l'Allemagne ne formera pas un seul Etat? Que le Portugal et l'Espagne ne deviendront pas une seule nation? Qui m'en assure? L'équilibre européen? la diplomatie? les traités? Mais voyez, je vous prie, ce que ces causes ont produit depuis 1815 jusqu'aujourd'hui : que de changements! La Belgique et la Grèce ont formé des Etats nouveaux. Cracovie est tombée, trois dynasties sont changées, l'Algérie est conquise...!

Tout est contingent, tout est éventuel dans l'application concrète de l'idéal *nation* : ôtez la règle *constante* et *invariable* du droit, et vous condamnez l'ordre public aux vicissitudes continuelles des événements. Prenez, pour conserver et pour diriger ce navire agité, les hommes les plus exercés et les mieux intentionnés, et dites-moi si vous conserverez quelque espoir de le sauver?

S'il m'était permis de suggérer quelques conseils aux personnes qui, avec un esprit capable et un cœur droit, se sentent appelées par une inspiration intérieure à promouvoir sagement le vrai bien de leur nation : « De grâce, dirais-je à ces hommes généreux, si vous ne voulez pas manquer à votre sublime vocation, gardez-vous de déterminer par votre seule opinion personnelle quel est le bien national vers lequel vous devez porter la multitude par des moyens publics. Je le sais : au sein de la famille, l'opinion personnelle est libre des lois publiques; mais de quel droit voudrait-elle, en passant dans l'ordre public, se charger de le régler? Après avoir déterminé ce qui serait utile et convenable à votre nation, avant de l'exécuter, examinez quels sont les moyens qui peuvent faire atteindre ce but, sans violer les droits d'aucun peuple environnant; et que jamais, sous l'empire de la civilisation chrétienne, vous n'osiez proposer à vos concitoyens une entreprise que le païen Aristide aurait condamnée : *rien ne serait plus utile, mais aussi rien ne serait plus injuste.*

Au lieu de montrer comment on pourrait obtenir le triomphe par la force, qu'on cherche à se l'assurer par la justice qui jamais ne doit souffrir le moindre outrage. Comment ne pas voir qu'il est plus utile et plus honorable aux nations et aux individus de souffrir dans l'ordre, que de triompher dans le désordre? » Ainsi je parlerais à ces hommes généreux, et mes paroles, je crois, trouveraient de l'écho dans leur cœur.

Il nous reste à conclure brièvement ce raisonnement. Il est sage, sans doute, au milieu de l'agitation des passions qu'excitent aujourd'hui les noms sacrés de *nation* et de *patrie*, de réprimer leurs mouvements pour examiner les droits et les devoirs : les droits de la nation et ses devoirs. Les droits ont pour pivot l'élément essentiel de l'homme et de la société, mais ils se meuvent dans l'élément changeant des faits et des conventions, et, par conséquent, ils doivent se produire et se démontrer par les vrais principes de la philosophie chrétienne, et par les origines historiques ou par les changements légitimes des gouvernements; il n'est pas permis d'attaquer la possession de ceux-ci par les armes ou par des écrits, tant qu'elle n'est pas démontrée certainement illégitime : on ne peut par des raisons incertaines rendre douteuse une possession certaine. Les devoirs publics obligent celui qui préside aux destinées d'un peuple d'en promouvoir la nationalité et l'indépendance en conservant à chacun ses droits; les devoirs particuliers commandent d'y coopérer par des vertus privées et d'abandonner les actes publics au chef de l'ordre public.

Ainsi, la prudence ne dégénérera pas en oisiveté et en lâcheté, ni l'activité en anarchie et en discorde. Un puissant stimulant pour agir avec prudence, c'est la certitude qu'a

celui qui cherche à produire l'unité nationale *par des moyens honnêtes*, de se voir soutenu dans son œuvre par tous les esprits sages et par la force toujours lente mais toujours invincible de la nature. En consultant celle-ci, il apprendra non-seulement ce qu'inspire le sentiment, mais surtout ce que dicte la raison, et il parviendra ainsi, non pas toujours aux formes qu'il aimait peut-être *à priori*, mais à celles que préparait pour le vrai bien de sa nation cette Providence éternelle, mère, maîtresse et souveraine de toutes les nations (*a*).

§ IV. *La nationalité dans le catholicisme.* — Je vais considérer maintenant la nationalité au point de vue du catholicisme.

Le lecteur comprendra facilement quelle relation intime ont entre eux ces deux noms augustes, l'*Evangile n'étant* que *la vocation des peuples à l'unité de l'Eglise* (*b*); Nation et Eglise sont deux idées qui correspondent entre elles, dans l'esprit du catholique, comme la partie au tout; et comme la partie est disposée pour le tout, ainsi, dans l'idée catholique, la nation est disposée pour faire partie de l'Eglise.

De cette idée fondamentale doivent résulter plusieurs conséquences particulières dont l'explication fournit au catholique, sur la nationalité, des idées beaucoup plus élevées que celles qu'il aurait s'il la considérait seulement dans l'ordre naturel. Pour donner un aperçu de ces idées, considérons d'abord les avantages inestimables que la nationalité retire des liens par lesquels elle est unie à l'Eglise, ainsi que la noblesse de cette dépendance à laquelle elle soumet les élans de son patriotisme en le sanctifiant dans les eaux du baptême.

Les nations, il est vrai, perdent, en adorant un Dieu crucifié, cette indépendance absolue qui appartient à tout être isolé, au sauvage dans sa hutte, à la famille éloignée de toute autre société, aux villes du moyen âge si resserrées dans leur territoire que le tir de leurs canons en outrepassait les limites. Mais en perdant cette indépendance sauvage, elles se sont élevées à une excellence singulière, soit qu'on les considère dans la grande association à laquelle elles se sont unies, soit qu'on les considère en elles-mêmes.

Considérons-les en elles-mêmes. L'être national est formé, avons-nous dit, par l'unité de *race*, de *langue*, d'institutions, de territoire, d'où doit résulter finalement l'unité vitale qui anime les peuples, *l'esprit national*. Or, l'Eglise renferme en elle-même des éléments très-puissants pour conserver et perfectionner cette unité; et, en premier lieu, le principe de l'*ordre* qui appartient surtout à l'Eglise catholique est, comme on le voit, un principe profondément conservateur par le respect qu'il inspire pour tous les droits antérieurs. Mais à ce respect qui fait une impression si vive sur tout cœur honnête et qui est conforme aux sentiments de la nature, l'Eglise catholique, par son caractère surnaturel, joint un respect profond pour la tradition, ce qui forme, comme on sait, une différence essentielle entre elle et toutes les sectes et surtout la secte dominante aujourd'hui, le protestantisme rationaliste. Sous l'un et l'autre rapport, l'Eglise protége dans chaque peuple les éléments de sa nationalité et premièrement la langue nationale; car en tant qu'elle veille au maintien de l'ordre, elle la défend de la corruption étrangère, principale cause d'altération dans les idiomes. En effet, qui ne sait que les langues

(*a*) Les révolutions sociales aboutissent toujours à un terme plus ou moins imprévu, parce qu'elles dépendent de l'*esprit public*, qui en est la cause immédiate et qui comprend tous les efforts des individus, quoique ceux-ci ignorent ce que fait tout le corps (Villeneuve Barg., t. I, p. 266; et Balmès, le *Protestant.*, etc.). On peut donc dire des membres de la société ce que M. Nicolas dit (*Etudes*, t. I, p. 278-9) des sciences. Toutes les sciences sont parvenues à se rencontrer dans la religion *sans le savoir*, « et précisément parce qu'elles ne s'y attendaient pas. » Telle est aussi la conduite de Dieu à l'égard des nations. « Si elles avaient eu le but en vue dès leur point de départ, le caprice... le préjugé aurait troublé leur marche. »

(*b*) *Euntes docete omnes gentes.* Matth., c. XXVIII, 19.

restent ordinairement les mêmes quand il n'y a pas fusion entre divers peuples? témoin la nation chinoise, la japonaise, etc. Mais la fusion s'opère ordinairement par suite de guerres et de conquêtes : ainsi l'Eglise qui enseigne la paix, l'humilité, le respect pour les droits d'autrui, et qui travaille à diminuer et à faire disparaître entièrement la barbare manie des armes, l'ambition des conquêtes, les invasions injustes, tend en même temps à conserver intacte l'existence politique d'une nation, et par conséquent à préserver la langue nationale du mélange des formes étrangères.

Si nous la regardons ensuite comme uue société essentiellement traditionnelle, elle doit influer doublement pour rendre la langue inaltérable en conservant en même temps l'élément intellectuel et l'élément matériel. L'élément intellectuel sont les idées qui ont une très-grande influence sur la langue, comme le remarque sagement Gioberti et l'auteur de l'article publié dans le *Contemporaneo* sur Jacques Stellini (*a*). Le premier, dans son *Introduction*, assigne la cause pour laquelle le changement des langues opéré à la tour de Babel devait nécessairement altérer le trésor des traditions primitives; et comment l'altération de ce sacré dépôt devait influer sur l'altération des langues. Cela vient de ce que la parole est l'instrument nécessaire à l'intelligence humaine pour bien concevoir et bien exposer les idées. L'auteur de l'article du *Contemporaneo* parle de l'action puissante des langues sur la civilisation des peuples.

« Quel qu'en soit le motif, dit-il, les langues servent à revêtir des idées, et comme les vêtements ne sont pas adaptés à tous les hommes, ainsi elles ne sont pas capables de comprendre et de signifier les formes de toutes les idées.

» Je ne sais si l'on a considéré assez comment les peuples se reflètent dans leur langue, avec leurs mœurs, leurs habitudes, leurs desseins, leurs résolutions, leur vertus, leurs vices, et leur vie domestique, civile et politique tout entière. Certainement les langues manifestent le caractère propre du peuple qui s'en sert, et il y a en cela quelque chose d'indestructible et d'inévitable. » Si donc l'Eglise avec ses doctrines, sa morale, son rite, sa législation, etc., donne au caractère, aux habitudes, aux doctrines des peuples catholiques un je ne sais quoi de stable qui lui appartient à elle-même et à son esprit traditionnel, cette même constance viendra se refléter dans la langue même qui en revêt les idées.

Comme les langues conservent leur caractère, non pas en restant invariables, mais en perfectionnant, selon leur caractère particulier, leur dictionnaire, leurs inflexions et leur syntaxe, il est nécessaire pour elles, comme le remarque encore Gioberti, de remontrer continuellement à cette langue ancienne qui les a produites et leur a donné leur caractère propre. Aussi l'Eglise, qui conserve, par un esprit traditionnel, un soin affectueux et constant pour cette langue dans laquelle chaque peuple a reçu les prémices du christianisme, le force à remonter continuellement à l'ancienne langue et à se retremper l'oreille à cette harmonie primitive, dont l'harmonie moderne doit être le développement si elle n'en est pas la corruption. Les langues de l'Europe occidentale qui vont souvent jusqu'à emprunter les formes de langage de l'Ecriture sainte, ainsi que les formes ecclésiastiques et philosophiques du moyen âge, ont un certain goût d'antiquité très-précieux pour celui qui le peut savourer. Cela se manifeste spécialement dans notre belle langue italienne, qui se rapproche tellement du latin qu'elle semble en être un dialecte. Qui pourra mieux la conserver que cette société auguste qui porte précisément le nom d'Eglise latine, et qui garde invariablement l'usage de cette langue dans sa liturgie, de sorte qu'il est impossible qu'elle soit oubliée entièrement parmi ses enfants? Catholiques du rite latin, toujours en Italie dans nos saints temples, nos oreilles pourront se retremper à ces formes de langage qui furent la source immédiate de notre idiome vulgaire et qui lui donnent, en s'y introduisant, cette saveur toute particulière de nos meilleurs auteurs anciens et modernes. Le cœur et l'oreille de l'Italien ne sauraient être

(*a*) *Cantemporanco.* 15 mai 1847, n. 20.

insensibles à l'oubli dans lequel certains esprits voudraient, à l'imitation des protestants d'Allemagne, ensevelir la langue de l'antique Rome, langue vénérée qui sert à la conservation de notre langue non moins que de notre foi. Cet oubli est d'autant plus blâmable de nos jours que toutes les autres nations cherchent à tirer des débris du moyen âge tous les documents qui leur offrent les formes primitives et grossières de leur langue native.

Il est facile de comprendre l'utilité que ce même esprit traditionnel et ce même respect des droits produisent pour l'unité de race. Celle-ci est une conséquence naturelle de la perpétuité de la famille à laquelle rien ne contribue davantage que le respect pour les ancêtres et le ferme maintien des droits. Mais on peut trouver un autre élément très-propre à perpétuer l'unité de race dans le respect profond inspiré par l'Eglise pour le lien sacré du mariage. L'indissolubilité qu'elle lui assure, les empêchements qu'elle met aux mariages mixtes, l'affection qu'elle inspire à ceux qui professent une même foi, tout cela contribue puissamment à donner une vigueur nouvelle aux liens de l'amour domestique, et, par conséquent, à empêcher cette confusion de races qui pourrait nuire ensuite à l'esprit national.

Quel secours ne trouvera pas, dans cet amour de l'ordre et dans ce respect pour les traditions, l'unité constante des institutions civiles et politiques? C'est une chose trop évidente pour que je doive en parler. J'ajouterai seulement qu'il est très-propre à la religion catholique de faire pénétrer son influence non-seulement dans toutes les œuvres de l'individu, mais aussi dans les institutions civiles et politiques des sociétés catholiques. Je dirai même que toute société catholique peut se dire, comme Gibbon a dit de la France, *une création de l'Eglise,* dans toutes ses dispositions civiles et politiques. L'Eglise a donné les premières idées d'un gouvernement paternel, les premiers exemples d'une organisation sociale, les premiers essais de codes chrétiens, les premiers moyens de statistique pour les naissances, les mariages, les morts, la population, etc., les premiers spectacles des solennités nationales, les premières écoles et les premières académies, les premiers asiles et les premiers hospices... En un mot, il n'y a pas d'institution, chez les peuples catholiques, qui n'ait été ou créée, ou perfectionnée, ou vivifiée ou modifiée par l'esprit de l'Eglise catholique. Or, cet esprit est, comme on le sait, invariable. Le catholicisme est donc une cause très-efficace pour conserver cette unité d'institutions sociales.

Si elle ne peut contribuer directement au développement du territoire, étant étrangère aux brigues politiques, elle y contribue indirectement non-seulement par le respect qu'elle inspire pour les droits, mais surtout par la souplesse qu'elle communique aux esprits, par le désir de concourir au bien d'autrui, quand c'est possible sans préjudice. Cette souplesse, en passant de l'individu au gouvernement, porterait celui-ci à favoriser ses voisins, même sous le rapport du territoire, quand il le pourrait sans dommage. Mais le principal avantage qu'une nation retire du catholicisme, est cette admirable unité d'esprit, laquelle ne peut se former sans elle, qui seule ose commander aux pensées et seule obtient une soumission volontaire et indubitable. Je ne veux pas prétendre que sans l'unité de foi il ne puisse exister une certaine unité d'esprit national. L'unité de race, de langue, de traditions, d'éducation, de société, d'intérêts, etc., peut inspirer une certaine unité d'esprit malgré la diversité de croyances. Mais que tous ces éléments d'unité sont faillibles à côté de l'unité de croyance religieuse! Celle-ci forme pour la conscience des règles pratiques, obligatoires, et ces règles sont parfaitement les mêmes pour chaque conscience (les enseignements d'une même autorité visible les empêchent d'être défigurées par les interprétations arbitraires des individus). Tous les membres de la société sont donc sûrs dans leurs relations mutuelles; ils peuvent connaître, par des principes indubitables, quelle règle de conduite doivent suivre tous leurs autres concitoyens. Si un catholique se trouve avec des luthériens, des calvinistes, des mahométans, des juifs, etc., souvent il pourra ignorer les maximes que leur religion

leur inspire; mais parmi les catholiques, la règle de vie est une comme la croyance; je pourrai craindre qu'un homme s'en écarte par passion, mais si c'est un catholique honnête, sa parole me suffit, oui, sa conscience seule me suffit pour me rassurer dans mes rapports avec lui. De quelle utilité n'est pas, pour l'unité de l'esprit national, cette tranquilité et cette harmonie! Cette unité d'espérances qui naît de la perspective commune d'un même bonheur futur! Et cette unité de formes qui résulte de l'unité des rites religieux mêlés à toute la vie civile! Et cette unité d'intérêts et d'affections qui s'attachent à un autel commun! Unité si intime qu'elle pénètre l'homme dans les parties les plus nobles et les plus vitales de l'âme, l'intelligence et la volonté, avec des vérités et des lois si certaines que ce serait un crime d'en douter ou d'y résister. Le premier élément de l'unité nationale est donc sans doute l'unité religieuse : ainsi l'ont pensé, dans les ténèbres même du paganisme, les peuples antiques. Après avoir perdu, avec l'idée d'un Dieu universel, l'idée d'une société universelle, ils ont voulu du moins sauver l'unité nationale, en se fabriquant des divinités nationales, et l'unité domestique, en se formant des divinités domestiques. Et, comme l'observe Vico, la nouvelle épouse devait adorer une nouvelle divinité pour faire partie de la nouvelle famille. L'unité nationale, formée par la religion catholique, est d'autant plus parfaite que celle qui pourrait se former par intérêt, par affection, par affinité de race, par association ou par tout autre moyen tiré de l'ordre sensible, que les vérités absolues sont plus solides que les vérités contingentes, le droit plus puissant que le sentiment, l'intelligence plus noble que la sensation, Dieu supérieur à l'humanité. L'unité nationale tire donc du catholicisme une perfection inestimable si on la considère en elle-même, et l'Italie, qui en jouit encore, doit conserver avec une attention scrupuleuse la source précieuse de tant de biens. Mais quelle ne serait pas sur ce point sa sollicitude, si elle réfléchissait aux avantages qui résultent pour une nation catholique de cette immense unité à laquelle elle se trouve associée? Elle y perd une indépendance sauvage et isolée, pour acquérir cette indépendance précieuse des grands empires qui, par les vastes desseins, les sentiments énergiques et les forces imposantes, produit tant de noblesse et d'efficacité dans l'action. Telle est la condition de la nation dans la société catholique, quand l'esprit du catholicisme domine les relations internationales; elle entre dans une immense société de nations; elle acquiert par conséquent toute la grandeur, la sûreté, tous les avantages qui appartiennent à cette société, la plus noble, même humainement, parmi toutes les sociétés : de la même manière qu'une ville ou des Etats moindres participent à la grandeur nationale, quand ils viennent se réunir et se confondre en une seule nation. L'unité de pensées et d'affections agrandit et ennoblit les desseins : la charité fraternelle inspirée par le catholicisme fait que toutes les nations prennent part au bien et au mal de chacune; l'autorité protectrice du droit inspire les princes et les peuples, et si ceux-ci reçoivent avec docilité une inspiration si sainte, ils souhaiteront aux nations voisines tous les biens civils et politiques. Ces biens peuvent se réduire tous à l'obéissance pour les sujets, et au zèle du vrai bien public pour ceux qui commandent. Dans cette association, la diplomatie devient un moyen de traiter ensemble avec loyauté et bienveillance, le commerce un moyen de faire prospérer les intérêts d'autrui comme les siens; la guerre, une protection accordée aux droits du faible contre un adversaire puissant.

Telle est la tendance de l'association catholique, tels sont les fruits qu'elle produirait si, surmontant les passions politiques et ramenant les institutions à l'esprit catholique, elle parvenait à régner vraiment dans les relations internationales. Dans ce cas, il est clair que les nations catholiques ne meurent pas, comme l'a dit noblement un noble pair de France, et quoique le fait ne corresponde pas toujours au droit, parce que la société catholique réelle ne correspond jamais parfaitement à l'idée de son divin fondateur, il n'en est pas moins vrai que les nations sont d'autant plus près de recueillir ces fruits de grandeur, de sûreté, d'utilité, qu'elles s'efforcent davantage de réaliser en elles la beauté de l'idéal catholique.

Ces observations font comprendre l'importante vérité renfermée dans ces paroles de la sagesse divine : *La justice élève les nations, le péché rend les peuples malheureux.* Faisant ici abstraction de la valeur surnaturelle de ces paroles, regardons-les comme une théorie ou un aphorisme politique. La nation catholique doit être nécessairement une société grande et heureuse, parce qu'elle est fondée sur un ordre très-parfait, *sur une justice éminemment grande*, dit saint Augustin dans un sujet semblable. Elle doit parvenir à ce bonheur et à cette grandeur; car il est impossible que dans l'ensemble de ses membres elle n'éprouve l'accomplissement des lois constantes de la nature qui veulent qu'une société soit heureuse quand elle respecte les droits de l'ordre et de la justice. Je comprends bien que dans une telle société il se trouve un individu malheureux par une de ces combinaisons qu'on appelle injustices de la fortune, qui portent la pauvreté dans la maison du laboureur actif et vigilant, livrent au procès le citoyen doux et honnête, rendent malade l'homme sobre et réglé. Ces exceptions, dis-je, peuvent se comprendre dans un individu, parce qu'il y a quelquefois dans les individus des faits qui s'écartent de la marche suivie par la nature; mais que toute une société laborieuse et industrieuse soit pauvre, que sa douceur et son honnêteté n'empêchent pas qu'elle soit constamment agitée de troubles, que réglée et chaste, elle soit en proie aux maux qui sont l'effet du libertinage et du désordre, ce serait une exception générale, ce qui veut dire que ce ne serait pas une exception, mais un renversement de la loi constante de la nature. La justice doit donc porter naturellement ses fruits parmi les peuples : parler pour la justice, c'est parler en faveur du bonheur national et international.

Une nation ne perdrait donc rien en s'obligeant à respecter souverainement l'ordre et la justice dans le catholicisme, si, faisant partie d'un plus grand tout, elle subordonne à l'ordre général de la chrétienté ses idées et ses intérêts nationaux. Que si elle éprouve quelque dommage passager, elle trouvera dans l'étendue même et dans l'ordre qui doit régner dans cette société divine, la garantie meilleure d'une espérance impérissable, et la source d'une force invincible pour se préparer à des jours meilleurs. Voyez, cher lecteur, avec quelle admirable sagesse le Rédempteur du genre humain a réglé les lois du progrès et de la conservation de la société qu'il a établie. L'homme, toujours borné dans ses vues, n'embrasse jamais tous les rapports des vérités qu'il contemple. Naguère, il s'attachait à l'unité politique, et il tyrannisait les provinces pour les amener à cette unité, sans considérer que souvent il exigeait des peuples l'impossible. Aujourd'hui, effrayé de cette violence, il proclame l'unité nationale et la haine de l'étranger, sans penser que c'est précisément cette haine qui a empêché la nationalité des peuples païens. L'Eglise, au contraire, offre à la nation qui embrasse le catholicisme d'immenses avantages et elle transforme même en bienfait temporel cette dépendance qui, aux yeux des nations païennes, serait un dommage.

Qu'on ne me dise pas que ces promesses de bonheur temporel étaient seulement une sanction de la loi mosaïque, propre à en maintenir l'observation chez ce peuple. Car, outre que le Rédempteur dit à peu près la même chose dans ces paroles si connues : *Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et tout le reste vous sera donné par surcroît;* outre que l'Apôtre répète : *la piété est utile à tout, elle peut espérer les biens de la vie présente comme ceux de la vie future,* nous devons distinguer les promesses faites à l'individu de celles qui regardent la société. L'individu, destiné à une vie future, peut y trouver sa récompense, après une vie laborieuse et abjecte; agissant selon son individualité, il peut tomber sous ces exceptions auxquelles sont sujettes, dans la providence générale du monde, les lois particulières. Au contraire, la société doit attendre ici-bas sa récompense, parce qu'elle ne subsistera plus dans l'autre vie sous sa forme de société distincte : d'un autre côté, ainsi que nous l'avons indiqué, le bonheur est, dans une société réglée, l'effet naturel de l'ordre même, et l'Evangile, en prêchant la croix, n'a pas changé (si ce n'est peut-être en mieux) cet ordre de la nature. La nation moissonnera donc ce qu'elle a semé; et si c'est le propre de toute grande société d'avoir plus de grandeur dans les

idées et dans les desseins, plus d'énergie dans les volontés et dans les sentiments, plus d'efficacité dans les œuvres, plus de sûreté dans l'existence, tout cela doit appartenir surtout à la plus grande de toutes les sociétés, et toutes les nations qui s'unissent à elle partagent naturellement ces avantages inestimables.

Mais pour conquérir cette force de vitalité, cette unité d'esprit, ne devra-t-on rien sacrifier? oui, je vous l'ai déjà dit : la nation, comme toute autre société, comme tout autre individu, ne peut se lier sans *lien;* en cela consiste l'essence de l'association et de la civilisation, qui est toujours d'autant moindre que la force de l'*individualisme* ou de l'*égoïsme* est plus grande, car celle-ci est la source essentielle de la barbarie. Donnez à la société l'origine qu'il vous plaît : quelle que soit la doctrine que vous embrassiez, la vérité énoncée ne change pas; sera-ce une convention libre? ce contrat social est un sacrifice dont on est convenu ; sera-ce la nature? la société, naturellement, sera soumise au sacrifice; qu'elle ait Dieu pour auteur, Dieu vous impose le sacrifice de la dépendance ; ceux qui ordonnent changent, mais le sacrifice est toujours nécessaire, parce que l'essence de la société consiste à coordonner les parties qui sont subordonnées au tout.

Nations régénérées, voulez-vous appartenir à la grande, à la divine société universelle? Vous en serez donc une partie, et la partie est moindre que le tout et subordonnée au tout. Il faudra reconnaître et confesser en théorie comme en pratique, que pour le catholique l'union avec l'Eglise est bien plus importante que l'unité nationale, unité destinée à servir à la première comme elle y sert en effet dans les aimables desseins de la providence divine. L'amour national devient un lien très-puissant pour attacher les individus à l'Eglise, quand une fois la nation entière a embrassé le catholicisme; et toutes ses forces s'arment pour la défense des individus persécutés, comme nous le voyons à présent en Turquie, où le zèle de la diplomatie européenne est si puissant en faveur des chrétiens. La nationalité sert donc au catholicisme comme le tout sert à la partie et comme le moyen sert à la fin : car un catholique ne peut trouver hors du catholicisme cette fin dernière si importante, parce qu'il est persuadé que *hors de l'Eglise il n'y a pas de salut.*

Ces vérités évidentes et triviales parmi nous sous le rapport théorique, méritaient d'être indiquées ici pour la conséquence pratique qui en découle, que la nationalité doit être subordonnée *de fait et d'affection* au catholicisme, comme elle lui est *logiquement* et *ontologiquement* subordonnée en théorie. Axiome catholique qui exprime, pour l'ordre surnaturel, cette même loi établie par nous pour l'ordre naturel : *que les intérêts nationaux doivent être adaptés aux droits et non les droits aux intérêts nationaux.* En effet, dans l'ordre naturel, le droit est-il autre chose que le commandement de Dieu? et ce commandement de Dieu, comment et où peut-il être connu surnaturellement sinon dans l'Eglise catholique? Dire donc que la nationalité doit être subordonnée à la justice, et dire qu'elle doit être subordonnée au catholicisme, sont pour le catholique des phrases équivalentes, sinon synoymes. Les deux ordres de doctrines expliquées jusqu'ici se mettent donc en harmonie, et elles se fortifient mutuellement par leur harmonie en devenant plus évidentes dans l'ordre surnaturel, et en acquérant plus d'autorité dans l'ordre naturel par l'accord de la raison avec la foi.

Il était important d'expliquer ces relations qui existent entre l'être *national* et l'être *catholique,* afin de faire comprendre avec raison la place que doivent occuper dans notre cœur la nation et la patrie; il peut arriver facilement que l'amour national fasse revenir sinon en théorie, comme on l'a vu dans les républicains français, du moins par les sentiments, à cette idolâtrie qui formait le patriotisme païen. (Cantu, *Hist. univ.*, t. VIII.)

D'autant plus qu'à ces époques d'enthousiasme, les bons catholiques zélés se servent ordinairement de cet enthousiasme même (et ils ont raison s'ils le font avec prudence) pour attacher à l'Evangile ceux qui sont exposés à s'égarer, ils leur montrent que cet Evangile renferme en lui-même ce beau qu'ils aiment, ce bien qu'ils cherchent. Ainsi, à une époque peu éloignée de nous, le *Génie du christianisme* indiquait par son titre à

une génération plongée dans l'amour du bien sensible, que ce bien s'y trouvait dans toute sa plénitude : ainsi, de nos jours, un grand nombre de génies élevés montrent en Italie à ces chauds amateurs de la grandeur italienne que sa source certaine et presque unique, c'est la foi et l'unité dans le grand centre catholique. C'est une belle et grande idée, mais ce serait mal en comprendre la grandeur si l'on voulait devenir catholique par amour pour l'Italie, comme les Français l'auraient mal comprise en devenant chrétiens par amour des biens et des plaisirs sensibles. Non, non : le catholique n'aime pas le ciel comme un moyen pour obtenir la terre, mais il se fait de la terre un escabeau pour s'élever vers le ciel. Et s'il lui est permis de se réjouir de ce que la religion perfectionne en lui les idées nationales et l'amour de la patrie, il serait indigne et condamnable de prétendre asservir les idées religieuses à nation et à la patrie. Ce fut la principale erreur des cabinets protestants, et c'est encore celle de tant de faux politiques, qui se disent *catholiques,* c'est-à-dire universels. Ils ne peuvent abandonner cette idée absurde et tyrannique que l'Eglise catholique est un moyen pour bien gouverner l'Etat, que l'universel doit être subordonné à ce qui est national, que l'esprit doit servir au corps, etc.

Après avoir ainsi mis en sûreté cette auguste société qui, plus divine qu'humaine, tient le milieu entre le ciel et la terre, et s'élevant au-dessus de toute autre société, appelle à soi tous les peuples chrétiens comme des parties destinées au tout, examinons quel en est l'esprit, et voyons comment elle a formé, parmi les catholiques, une nouvelle civilisation, en réformant les idées et tout le code international. Maîtresse suprême du vrai et protectrice naturelle et inflexible du droit, c'est sur le droit uniquement qu'elle s'appuie tout entière. N'ayant *par elle-même* aucune puissance matérielle sur la terre, toujours elle a dû, par la nécessité de son existence non moins que par la sainteté de sa doctrine, promouvoir dans les nations qui ont accepté la doctrine du salut, les idées de respect inviolable pour les principes d'ordre, unique élément d'unité universelle (catholique), et véritable bien de l'homme raisonnable. En cela consiste, comme le remarque M. Guizot, un des mérites les plus importants qu'offrent à la société des doctrines chrétiennes. Elle séparent absolument le gouvernement du spirituel de celui du temporel : ainsi elles assurent le droit contre les invasions de la force, et garantissent la société du despotisme des consciences qui forme le caractère propre de la société musulmane. Elles donnent à tout une force irrésistible, par la juste idée qu'elles inspirent de la valeur de tous les biens de la terre, en répétant continuellement qu'il ne sert de rien de gagner l'univers si l'on vient à perdre son âme. Elles disposent les cœurs à faire l'application de ce principe dans l'ordre politique et dans l'ordre international aussi bien que dans l'ordre civique et dans l'ordre individuel, à rejeter tout avantage, tout agrandissement qu'il faut acheter au prix de l'injustice et de l'oppression.

De cette manière, l'Eglise préparait la restauration sociale de l'unité dans le genre humain, comme elle y avait été destinée par son divin Fondateur, descendu du ciel, pour établir toutes choses par sa toute-puissante parole, après les avoir purifiées par l'expiation de sa Croix. En effet, quelle a jamais été l'influence politique de l'Eglise, si ce n'est ce qui constitue son influence civile, le respect pour tous les droits? Ce respect, pénétrant dans les individus, apprenait au citoyen à regarder comme le plus grand des malheurs de posséder le bien d'autrui; dans le cœur des souverains, il les disposait à ces actes généreux, par lesquels une nation se dépouillait volontairement de ce qui ne lui appartenait pas. Nous avons sur ce point un exemple célèbre du saint roi Louis IX, qui abandonna généreusement, en les cédant en partie à l'Angleterre, de magnifiques provinces de son royaume, quoique les droits ne fussent pas très-évidents. Ces sentiments magnanimes, inspirés par le catholicisme, préparaient et formaient la grande idée de la société européenne et de la civilisation chrétienne, objet qui, sous ses formes grossières et à demi-barbares encore, excite aujourd'hui l'admiration et l'amour de tout cœur généreux. Alors cessa parmi les chrétiens la haine barbare de l'étranger, et les nations fraternisant

entre elles au sein de leur mère commune, chantaient de concert : « Qu'il est doux de vivre en frères, unis de sentiment, soumis inviolablement aux mêmes lois! » (Ps. CXXXII et LXVII.)

Mais à peine ce chant commençait à retentir du Borysthène au Bétis, affranchi précisément alors de l'oppression musulmane, quand l'orgueil d'un moine apostat vint, de sa voix frénétique, en troubler l'imposante harmonie. Ranimant dans les cœurs qu'il séduit le sentiment funeste de l'*égoïsme individuel,* il en tire aussitôt logiquement la conséquence naturelle qui est l'*égoïsme national* (*a*). Celui-ci ramena l'Europe protestante aux antiques idées grecques et romaines, et fit revenir la politique et la civilisation aux guerres cruelles et au désir barbare des conquêtes. Les peuples et les princes cessèrent de plaider leur cause dans les assemblées par le droit, comme fit Charles V ; ils n'eurent plus d'autre moyen de terminer leurs querelles que de faire retentir sur un champ de bataille la voix formidable du canon (*b*) ; et parce que des réminiscences catholiques obligeaient de sauver au moins les apparences de la justice, quand on ne pouvait faire la guerre par les armes, on la faisait par une perfide diplomatie, par des droits de douanes ruineux, et même par des doctrines irréligieuses qu'un cardinal politique fit venir au secours d'un roi *très-chrétien*. Tel est le caractère de la *nationalité* exagérée que la réforme a substituée à l'unité catholique. Cette exagération parvenue bientôt en France par le caractère vif et pratique de ce peuple, à ses dernières conséquences pratiques, vint renouveler et exagérer les exemples de la Grèce et de Rome, jusqu'à conduire un parricide à offrir sur l'autel de la patrie les têtes sanglantes de son père et de sa mère. Si aujourd'hui cette fureur républicaine s'est apaisée, cependant la religion et l'Eglise ont encore à craindre ses funestes conséquences; c'est pourquoi il faut bien distinguer l'esprit national catholique de l'esprit national protestant. « *La passion de la nationalité est aussi forte aujourd'hui qu'il y a dix-huit siècles, et ceux-là même qui aspirent à l'unité sociale du genre humain ne peuvent supporter l'idée d'une république chrétienne* (*c*). » Insensés! qui ne s'aperçoivent pas (et cependant le fait parle si clairement) que ce qui détruit l'unité catholique, détruit l'unité nationale, qui ne voient pas que les liens de la société politique, civique, domestique, sont dissous pour toujours, dès qu'on admet en principe que les droits qui unissent entre elles les nations ne sont pas inviolables.

Le principe contraire est donc un principe essentiellement catholique : *rendez à César ce qui appartient à César, payez les impôts, les droits comme vous le devez ;* c'est en prêchant l'obéissance aux esclaves que l'Eglise leur a procuré la liberté civile, et c'est en prêchant aux princes et aux peuples le respect des droits qu'elle a formé la liberté internationale. En effet, ces papes qui sont justement, pour la gloire de l'autorité pontificale, considérés aujourd'hui non-seulement par les catholiques, mais même par les protestants, comme les défenseurs infatigables de la nationalité et de l'indépendance italienne, par quelles voies se sont-ils portés à cette grande entreprise? Quel respect Grégoire-le-Grand ne montre-t-il pas dans les affaires temporelles pour les princes Goths qui gouvernaient l'Italie de fait, et pour les empereurs grecs qui y conservaient encore je ne sais quels droits! Quels soins Grégoire II n'employa-t-il pas pour empêcher les Italiens de se choisir un nouvel empereur, quand Léon l'Isaurien foulait aux pieds les images et abandonnait l'Italie! Le grand Hildebrand travailla efficacement pour l'indépendance italienne, mais les différends qu'il eut avec les deux Henri, et ceux de ses

(*a*) « L'Europe divisée... l'esprit de nationalité substitué à l'esprit d'universalité... tels furent les résultats de la réforme. » (Villeneuve-Bargemont, *Hist. de l'écon. polit.*, t. I, p. 288.)

(*b*) « La division... séparant de croyances et d'intérêts les divers Etats de l'Europe, a réduit aux étroites proportions de la nationalité les grandes questions de la société européenne. » (P. 314-15.)

(c) Lacordaire, *Conférences,* 17 janvier 1847.

successeurs avec d'autres princes semblables, les portèrent-ils jamais à rejeter les droits impériaux reconnus alors? Non, sans doute; et si ces méchants princes ne s'étaient servis de leur autorité pour favoriser la simonie, le concubinage, la révolte contre l'Eglise, ils auraient joui paisiblement, sous l'influence de l'Eglise, de leurs droits temporels. C'est ce respect de l'Eglise pour tous les droits qui préparait l'indépendance de l'Italie, sans que ces grands génies aient opéré volontairement une séparation politique; parce que l'esprit de l'Eglise (qui est l'esprit de Jésus-Christ répandu dans tout son grand corps mystique, et agissant dans les générations succcessives) est essentiellement un esprit de véritable liberté, non moins dans l'ordre politique que dans l'ordre civil.

Si cette distinction que j'établis entre l'esprit et les desseins de ces pontifes et l'esprit qui anime l'Eglise semblait à quelqu'un un paradoxe, qu'il lise la belle démonstration donnée de cette différence par Balmès, à propos de l'abolition de l'esclavage. Ainsi disparaîtra tout air de paradoxe dans cette autre proposition que nous avons soutenue, que le respect pour les droits prépare les peuples à la nationalité et à l'indépendance, selon les instincts de la nature et les qualités de leur condition. Rien n'est plus propre à favoriser le libre cours de ces agents naturels que cet esprit de justice, de bienveillance, de discernement, lequel a pour source l'esprit de Jésus-Christ répandu dans son corps mystique qui est l'Eglise.

C'est cet esprit qui animait Fénelon quand il faisait entendre au *grand Roi* ce courageux *non licet*, et qu'il parlait par la bouche d'une Minerve chrétienne, pour prémunir contre de brillantes injustices le Dauphin transformé en Télémaque.

« Une guerre injuste n'en est pas moins injuste pour être heureuse. Les traités de paix signés par les vaincus, le couteau sur la gorge, sont signés malgré eux comme on donne sa bourse, quand il faut la donner ou mourir. Il est inutile de dire que ces conquêtes étaient nécessaires à vos Etats : le bien d'autrui ne nous est jamais nécessaire. Ce qui est véritablement nécessaire, c'est d'observer une exacte justice. Vous pouvez bien reconnaître, Sire, que vous avez passé votre vie entière hors du chemin de la vérité et de la justice, et par conséquent hors de celui de l'Evangile. Examinez, sans vous flatter, avec des gens de bien, si vous pouvez garder tout ce que vous possédez en conséquence des traités auxquels vous avez réduit vos ennemis, par une guerre si mal fondée (*a*). »

Voilà, s'écrie d'Alembert (*b*) les sentiments d'un ministre de Dieu qui défend près de son prince la cause du peuple : voilà, ajouterai-je, les sentiments de l'Eglise catholique qui défend près des nations la cause du droit.

Malgré cela, la prétendue gloire nationale prévalut dans le cœur du vieux monarque, il conserva des terres usurpées tout ce qu'il put, et il recueillit ensuite dans sa vieillesse les tempêtes qu'il avait semées avec tant de vent. Dieu veuille que les gémissements du vieillard aient fait oublier au tribunal de l'inexorable justice éternelle les fautes du jeune conquérant! Mais, abstraction faite des châtiments et des plaintes, en comparant devant des esprits catholiques l'usurpateur heureux, qui a, dans la gloire de ses triomphes, étendu son royaume jusqu'à ses limites naturelles, avec ce saint roi qui, possesseur paisible, laisse pénétrer jusqu'au cœur du royaume un voisin jaloux et puissant, par respect pour le droit, demandons à l'histoire : qui est plus grand au tribunal intègre de la postérité, Louis IX ou Louis XIV? La nation qui envahit Avignon, ou le prince qui respecte Bénévent? La *jeune Irlande* qui recourt à la force, ou le grand homme qui, inspiré par le catholicisme, veut sauver son pays en suivant le droit, et qui au malheureux paysan étendu par la faim sur une humide couche, prêche le respect inviolable de la justice, et de ses lèvres mourantes reçoit le nom de *libérateur*.

Au nom du grand O'Connell, à la vue de huit millions d'Ilotes catholiques qui meurent

(*a*) Fénelon, *Lettre à Louis XIV*

(*b*) *Eloge de Fénelon.*

dans les tourments de la faim, en respectant jusque dans leurs oppresseurs, je ne sais ce que la pensée pourrait ajouter encore pour dépeindre au vif la grandeur idéale de la nationalité catholique. L'Europe les regarde, étonnée de trouver dans leur cœur tant d'amour pour la justice; elle sent son admiration se changer en respect, le respect en vénération, la vénération en frémissement d'une juste indignation. L'Eglise catholique seule ne s'étonne pas parce que, habituée à de semblables triomphes, elle sait partager avec ses martyrs languissants son pain et ses larmes, et elle descend par la charité de ses pasteurs dans ces habitations désolées pour y soutenir la constance et recevoir le dernier soupir.

Voilà l'idée la plus sublime que l'histoire nous présente, voilà le triomphe de la nationalité dans le catholicisme : elle peut manquer son but, mais elle n'en sera ni moins grande ni moins heureuse du moins devant ce Dieu, en qui seul se trouvent, pour les nations comme pour les individus, la vraie grandeur et le vrai bonheur. Si les ravages de la faim finissaient par livrer à l'hérésie victorieuse l'*Ile des Saints* devenue le tombeau des martyrs, sur cette terre ensanglantée s'élèverait l'auréole de leur grandeur pour redire aux nations catholiques, dans un sens nouveau mais non moins héroïque: *le héros meurt et ne se rend pas.*

Mais non, la destruction et la mort ne sont pas l'héritage des nations catholiques; et considérées comme parties d'un grand tout qui ne peut se soutenir sans s'appuyer sur l'ordre, elles sont prêtes à mourir plutôt qu'à violer la justice.

De là aussi résulte pour elles le principal élément d'une vitalité inépuisable et d'une espérance toujours pleine de force, comme je l'ai fait voir.

CXLI

Sur le gouvernement municipal.

Nous avons dit assez laconiquement dans le texte, que les communes sont une association plus naturelle et italienne, les municipes une association plus artificielle et latine. Nous allons donner quelques développements à notre pensée. Nous disons d'abord que la commune est une association plus naturelle, qu'elle est un résultat spontané de la nature. Séparez-en les éléments positifs qu'y ajoutent les institutions humaines, la société municipale n'est plus autre chose que cette unité produite dans un groupe de familles réunies sur un même territoire par la loi de sociabilité qui oblige tout homme et toute société à vouloir le bien de ses semblables. En d'autres termes, la commune est la réunion constante de plusieurs sociétés domestiques sur un territoire commun pour le bien commun des familles. Qu'elle soit comme éparpillée sur ce territoire ou circonscrite et défendue par des remparts, que son gouvernement soit monarchique ou aristocratique, qu'elle soit isolée ou alliée à une province plus étendue, qu'elle jouisse de privilèges politiques ou se trouve dans la dépendance de l'Etat, toutes ces différences ne sont qu'accidentelles : la nature intime de la commune demeure la même; c'est toujours une association de familles pour se secourir mutuellement. En dedans des murs domestiques chaque famille pourvoit à ses propres intérêts, parce qu'elle a un chef qui la gouverne; mais les relations des différentes familles entre elles appartiennent à un ordre plus élevé que celui qui régit en particulier chacune d'elles, et cet ordre a besoin d'un régulateur souverain de qui toutes les familles dépendent : telle est l'autorité communale. Quant aux nuances qui différencient ces deux derniers mots, le lecteur aura déjà fait la remarque que la *commune* ou *gouvernement en commun* exprime précisément le fait de la nature, le gouvernement produit naturellement par l'agglomération d'un grand nombre de familles, en vertu de l'égalité des pères de famille à qui naturellement revient le gouver-

nement, et dont l'assemblée mérite proprement le nom de *sénat* ou *conseil des anciens* (*senatus, seniores*).

D'où dérive maintenant le nom de municipe? « Municipes sunt cives Romani ex municipiis, legibus suis et suo jure utentes, muneris tantum ex pop. Rom. honorarii participes, a quo munere capessendo appellati videntur. » (Aulu-Gelle, ap. Forcell. v. *Municeps.*) Le municipe était donc une commune qui, réunie au peuple conquérant par suite des vicissitudes de la guerre, ou des alliances, conservait sa propre législation, mais jouissait du titre de *cité* romaine; elle différait de la colonie en ce que celle-ci, partie de Rome sous une forme civile ou militaire, continuait à vivre selon les lois de la patrie-mère à laquelle l'attachaient des liens plus étroits (Ib. v. *Colonia*). Le mot *municipe* ajoute donc à l'idée de la *commune* (qui se peut considérer comme isolée, et prise sur le fait de la réunion des familles) l'idée d'une association en Etat, et d'une participation aux emplois du pouvoir central. C'est pourquoi nous l'avons appelé d'un mot plus latin et plus artificiel, renfermant cette idée d'une centralisation artificielle, dont fait entièrement abstraction le mot de *commune*, plus généralement employé en Italie. L'idée juste de la société communale ressort, on le voit, de la connaissance de son origine et de son but ultérieur. Produite par l'accroissement des familles, elle constitue bientôt une association de familles; tendant naturellement à se développer, elle s'étend en provinces ou Etats, par son association avec d'autres communes. C'est ce qui fait voir que la théorie des droits subordonnés, comme nous l'avons dit ailleurs (685), rend raison même de la société municipale, étudiée dans ses rapports avec la famille, la nation et l'etnarchie. Qu'on lise dans Romagnosi le traité *sur l'organisation municipale* (*a*) ou l'opuscule *sur la bourgeoisie et la cité*, qu'on fasse abstraction des systèmes du *pacte social*, de l'*individualisme*, etc., et l'on n'y trouvera qu'une application de la subordination des droits.

Dès le § 1, Romagnosi montre que la famille *ne perd point sa nature* en entrant dans la tribu ou le municipe (688) : l'autorité domestique ne fait que réunir la famille à une société plus étendue (697), sans perdre son administration (701), quoiqu'elle perde plus ou moins de son indépendance, suivant le plus ou moins de perfection ou de force de l'association municipale (710). On y voit le droit hypotattique appliqué dans ses détails d'une manière si fidèle, que le lecteur se refuserait peut-être à croire que je n'avais pas lu un mot de ces opuscules, avant de développer ma théorie; j'attache au reste plus d'importance à la *vérité* qu'à la *proprieté* de mes doctrines.

Dans le deuxième §, Romagnosi considère le municipe en lui-même comme une société composée de familles (696), du consentement desquelles résulte l'autorité (698); par rapport à l'Etat, le municipe lui présente une association qui ne doit jamais perdre son unité (700) tout en devenant partie de l'Etat. Romagnosi rompt ici avec *certains bâcleurs de constitutions*, qui, pour fortifier l'ensemble de la société, ont voulu en affaiblir et en désunir les différentes parties [LXXXIV].

Au troisième §, Romagnosi montre comment le municipe conserve une autorité (1137) dérivée *ab alto*, qui y veille aux intérêts nationaux. Au § suivant, il fait voir que le municipe a, par conséquent, son administration propre et proportionnée à ses intérêts, différente de l'administration nationale (690). Toutes conséquences qui découlent du premier principe hypotattique, de l'unité des associations (685).

De ces principes établis dans le Ier chapitre, Romagnosi déduit au deuxième § du chapitre III les attributions municipales, qui sont : la subordination hiérarchique (702), l'indépendance du gouvernement intérieur (701), le droit d'administration et de répression (704, 707) : déductions qui reviennent aux lois universelles que nous avons étudiées dans la société hypotattique.

Dans le deuxième de ces opuscules, Romagnosi ne fait, en substance, qu'appliquer ces idées fondamentales aux relations que les sujets acquièrent ou perdent dans les bou-

(*a*) *Œuvres posthumes*, t. IV, pag. 540 et suiv.

leversements ou déchirements des grands Etats. Il y étudie le municipe dans ses rapports non-seulement avec la société nationale, mais aussi avec l'autorité internationale.

Il faut remarquer ici ce qu'il dit à la page 256, que la cité se compose d'éléments *personnels* et d'éléments *matériels;* l'élément matériel est le *domicile stable* sur le territoire de la commune ou de l'Etat. Cette théorie de Romagnosi, conforme à la nôtre, sur l'origine de l'autorité (513 et suiv.), peut nous faire comprendre que non-seulement les sociétés commerciales ont une base *réelle* dans l'unité d'intérêts, comme il en fait la remarque (p. 257), mais que cette base se trouve aussi d'ordinaire dans l'unité *de province.* Un grand Etat peut être considéré comme une réunion *réelle* de provinces, de même que la province et les Etats inférieurs sont une réunion de communes, et les communes, une réunion de familles (692.)

Ces théories de Romagnosi nous ont expliqué la notion fondamentale des *sociétés de familles*, de la *tribu* devenue *municipe* par une association civile et stable. On peut étudier, dans l'*Histoire de la Civilisation moderne* de M. Guizot, la manière dont les faits divers ont diversement modifié un même *type universel.* On y trouve d'abord l'origine des municipes romains, retracée aussi avec érudition par Cantu, (Législation, p. 18) et par Borghini, dans ses *Considérations sur les municipes et les colonies romaines* (Milan, 1808). Dans la XLVIe leçon, M. Guizot expose la triple origine des communes en France : *transformation* du municipe romain, *accroissement* des populations autour des manoirs seigneuriaux, *réunion* du peuple dans les bourgs séparés. L'auteur y développe longuement la diversité des effets due à la diversité d'origine ; et les considérations faites sur l'élément *essentiel* et *acccidentel* de la plus simple des sociétés publiques, peuvent s'appliquer, comme théorie générale, non-seulement à la *commune,* mais aussi à la *province.*

CXLII

Sur les sociétés sauvages.

D'après l'Encyclopédie méthodique, la différence des sauvages aux barbares consiste en ce que les premiers sont des peuplades éparses qui ne veulent point former d'association, au lieu que les barbares se réunissent souvent en corps de nation, quand un chef en subjugue d'autres. Sans faire l'éloge de la partie philosophique de cette définition et nous bornant au côté philologique, nous remarquerons qu'elle confirme la différence établie entre l'état sauvage et l'état barbare, et que cette différence, quelle qu'en soit la cause intime, se manifeste au dehors par l'*insociabilité.* Le langage même reproduit cette différence, et les mots de *sauvage, sauvagerie,* s'emploient comme synonymes de *misanthrope,* d'*insociabilité.*

Mais d'où vient dans le sauvage l'aversion pour la société? Si l'on se rappelle les récits des voyageurs et des missionnaires (*a*), on retrouve toujours dans l'*homme des bois*, deux traits caractéristiques : l'ignorance des biens de la société, la répugnance pour tout lien. Esprit non développé, volonté indisciplinée : voilà ce qui empêche les sauvages de se réunir en association. Le premier de ces obstacles naît du deuxième ; le sauvage ne dédaignerait pas certaines commodités et délicatesses de notre vie sociale, mais les acheter au prix de la liberté !

Non bene libertas pro toto venditur auro :

« Tout Indien se croit indépendant. » (Guizot, *Civil. franç.*)

(*a*) *Lettres édifiantes. Annales de la propagation de la foi;* Relations de voyages, *Universo pittoresco* di Venezia.

volonté indisciplinée qui est le principe de la vie sauvage, est la même chose qu'une volonté *individualisée* ou *isolée*, puisque l'homme ne devient sociable qu'en faisant maint sacrifice de sa propre volonté. Cette répugnance pour l'association naît donc de la répugnance *à se dompter, à s'accommoder*, ou, en langage catholique, *à se mortifier* [LXXXV]. C'est pour cette raison que l'Eglise catholique est seule capable d'élever les peuplades sauvages à une civilisation vraie, libérale et progressive; l'aventurier espagnol, le négociant anglais, les refoulaient ou les tuaient à coups de sabre ou par l'abus des liqueurs enivrantes; le missionnaire les attire, les civilise et les convertit.

Nous ne nous arrêterons pas à réfuter d'anciennes accusations, qu'elles soient tombées de la plume d'un romancier ou de celle d'un écrivain philosophe (*a*); les récits anthentiques des missionnaires et des voyageurs, les témoignages des historiens même protestants, de publicistes d'un grand renom, d'agents de gouvernement (*b*), nous dispensent d'y répondre.

Si toute la vie du sauvage se doit ressentir de l'*individualisme* de sa volonté indisciplinée, il est évident que l'*insociabilité* doit être son caractère dominant, et que non-seulement il *ne voudra point*, mais même *ne pourra point former d'association*. Mais l'*état sauvage*, comme l'*obscurcissement* de l'esprit, l'*endurcissement* de la volonté et par suite l'*insociabilité* a aussi ses degrés. A mesure que l'esprit perd l'*idée du bien*, la *volonté* cesse de s'y porter, et la société voit déchoir les institutions destinées à la perfectionner. Comme la perfection sociale suppose l'*unité*, l'*efficacité* et l'*extension* [LVIII], la société sauvage, à mesure qu'elle déchoit davantage, deviendra plus *éparse*, plus *fainéante*, plus *circonscrite*, jusqu'à ce qu'elle se réduise à une agglomération d'individus indépendants, exposés sans cesse à périr par inaction et imprévoyance ou par des guerres féroces.

Si cet arbre immense du genre humain, dont les rameaux couvrent l'univers, est sorti d'une souche primitive et unique, comme le montrent la révélation et l'histoire (*c*), si à cette société primitive furent révélées les vérités sociales, comme le remarque Muller (*d*), l'abrutissement du sauvage devient une *décadence* que peuvent attester les prodigieux monuments découverts en Amérique.

(*a*) D'après les notes ajoutées à Vattel, t. III, pag. 285 et suiv., « ce qu'on observe partout sans aucune distinction, depuis les catholiques romains jusqu'aux méthodistes, c'est que la fainéantise, la corruption et la débauche sont les fruits que les missionnaires ont recueillis de leur prédication. » D'après les mêmes notes, deux pages plus loin, ce reproche ne s'adresse qu'aux missionnaires bibliques. Cf. *La scienza e la fede*, t. V, pag. 297; les *Annali prop. della fede*, t. II, pag. 349, et le *Cincinnati telegraph*, du 7 janvier 1843.

(*b*) V. dans le *Saint-Louis Leader*, juin 1855., et les *Précis historiques*, du 15 septembre 1855, du 1er octobre 1857, les témoignages du gouverneur Stevens, du docteur Suckley, de M. Dotg, de M. Mullen, lieutenant de l'armée américaine, etc. Cf. le *Message du président des Etats-Unis au congrès*, 1854-55, pag. 416.

(*c*) Cantu, *Hist. univ.*

(*d*) « Les peuples les plus anciens et, à certains égards, les moins civilisés, eurent des idées justes sur la divinité et sur l'immortalité, sur la constitution du monde, et même sur le mouvement des astres, bien qu'ils paraissent avoir ignoré les arts qui font aujourd'hui le charme de la vie... L'intelligence humaine avait reçu, par la révélation directe d'un être supérieur, certaines dispositions, certaines idées indispensables où elle n'eût guère pu s'élever par ses propres forces. » (*Hist. univ*, t. I, p. 16.) Dans son *Introduction à l'étude de la philosophie*, ch. III, Gioberti montre *a priori* la nécessité de cette révélation primitive, en considérant le vrai ou *l'idée* comme le principe de toute civilisation; il en conclut que l'Eglise propagatrice du vrai, est la véritable civilisation du sauvage.

L'Encyclopédie italienne, au mot *America*, appelle les anciens monuments américains des productions de générations antérieures à aucune des races actuellement existantes. Mais il est difficile, ajoute-t-elle, d'expliquer comment les races plus civilisées ont perdu le terrain. » Cette difficulté serait peut-être aisée à résoudre par plus d'une donnée historique : l'homme entièrement abandonné des lumières surnaturelles, déchoit et tombe comme naturellement

L'état de *barbarie* diffère de l'état sauvage, en ce qu'il exprime le manque de *culture,* l'absence de cette civilisation brillante qui se répand par degrés dans la société civile, sans renfermer toutefois cette idée de *mort sociale et morale,* qui est le trait caractéristique de l'état *sauvage.* La *barbarie* et l'état *sauvage* sont deux états opposés à la civilisation : le premier, comme le commencement, est opposé à la fin; le deuxième, comme la destruction est opposée à l'essence; la barbarie passe naturellement par divers degrés de culture intellectuelle et civile, parce qu'elle conserve les principes d'ordre moral; l'état sauvage déchoit de plus en plus, parce qu'il n'est qu'un développement du principe de désordre et de désunion, qui est l'insociabilité des individus (424 et suiv.).

Les nations germaniques, que nous appelons *barbares,* parce que, disciplinées par la puissance religieuse, formées aux mœurs chrétiennes et à la civilisation romaine, elles s'élevèrent à la hauteur de cette civilisation moderne qu'elles répandent dans les deux mondes; ces nations n'étaient peut-être pas moins sauvages que les indigènes de l'Amérique. De fait, M. Guizot montre leur parfaite ressemblance (1630), ressemblance qui se retrouve dans ceux de ces barbares qui ne purent point se fixer dans nos contrées, tels que les Tartares de Gengiskan et les Huns d'Attila, qui ne reçurent pas des peuples vaincus les principes moraux de la vie sociale. Les pays occupés par plusieurs de ces nations, sur qui la religion chrétienne exerça son influence, reçurent non le nom de *sauvages,* mais celui de *barbares,* parce qu'ils rentrèrent dans la voie de la civilisation.

De l'idée de l'état *sauvage* déduisons la forme de cette espèce de société; nous trouverons la théorie d'accord avec les faits. Comme l'homme ne se peut perpétuer sans la société domestique, celle-ci devra jusqu'à un certain point exister parmi les sauvages. Mais comme leur volonté *indisciplinée* la rend *moralement* impossible, elle se réduira à une simple unité matérielle dont la durée sera en raison de la *force* du maître qui la forme; par suite, servitude de la femme, servitude des enfants jusqu'à ce qu'ils soient parvenus à l'âge viril. A cette époque de la vie, où des relations nouvelles fonderaient parmi les peuples civilisés la société publique, la famille parmi les sauvages devra se dissoudre, et ses membres iront dans les bois chercher leur nourriture de chaque jour, livrés à cette espèce d'indépendance qui brise tous les liens sociaux.

Telle est la condition des *sauvages* les plus dégradés et les plus abrutis, c'est-à-dire des *sauvages* proprement dits. Mais supposons qu'un certain nombre de principes sociaux aient été transmis par la tradition et conservés par une autorité quelconque, ils pour-

dans l'état sauvage ; il n'est donc pas nécessaire de suppôser une différence de races pour expliquer la succession de l'Amérique civilisée à l'Amérique sauvage. La tendance et la marche de la nature en donnent la raison, et le comte de Maistre, dont les ouvrages sont peut-être la meilleure méthode pour *apprendre à penser* fortement, attribue à bon droit, dans ses *Soirées,* l'état sauvage à quelque *grande faute sociale.* Vico remarque que les descendants de Caïn, de Cham, etc., durent tomber dans cet état (d'isolement, de faiblesse, de dénûment total), lorsqu'ils voulurent rejeter tout frein en se soustrayant à l'influence de la religion, seule puissance capable de sauvegarder la société : devenus libres à la manière des animaux du désert, ils devaient même voir déchoir le langage humain avec tous les usages sociaux, pour errer épars dans cette vaste solitude du globe. » (*sc. nuov.*, t. I, ch. 2, § 3, p. 65.) — « De là nous tirons une règle, que l'état sauvage qui isole les familles et les tribus, a essentiellement l'influence contraire de la civilisation, dont les tendances sociales sont de réunir; cet état introduit nécessairement une jalouse diversité et des idiomes inintelligibles dans les jargons qui assurent l'indépendance des différentes hordes. (Wiseman, *Discours sur les rapports des sciences,* etc., t. I, pag. 128 ; Bruxelles, 1838.) — « L'esprit d'une nation doit naturellement correspondre au langage qu'elle possède. » (*Ib.*, pag. 147.) Cf. le Mémoire du professeur Jérôme Turroni, sur le *caractère* et les *grands mouvements des nations barbares* dans le *Giornale dell instituto Lombardo,* t. IV, p. 162.

ront avoir une ombre de société publique; voyons en quoi elle consistera. Toute société se compose (337) de deux éléments : l'élément abstrait de la *sociabilité* et l'élément concret qui peut être une *obligation naturelle*, un *droit* ou une *nécessité;* supposez l'idée la plus élémentaire de la *sociabilité* et le plus imparfait des éléments concrets : la *nécessité;* vous aurez la constitution de la société *sauvage*. Incapable de s'élever à l'idée d'*identité de nature* comme source de la *sociabilité* (319), le sauvage respectera l'*identité de race* et accordera aux tribus alliées par le sang les droits que son inhumanité ne reconnaît pas aux étrangers : telle est la *nation* sauvage. Incapable de se conduire par l'idée de *devoir naturel* ou de *droit*, il sera engagé à former une association, par le *besoin* de nourriture ou de défense. Il existera donc pour lui une *société nationale* formée sans unité d'ordre, par la propagation matérielle de la nature, un *gouvernement* formé sans idée d'autorité par le besoin, et durable autant que le besoin lui-même. Qu'on lise les récits des voyageurs ou le tableau rapide tracé par M. Guizot, on y retrouve toujours ces traits reproduits par les faits (*a*).

Rappelons-nous, au surplus, en terminant, que l'état sauvage admet nombre de degrés divers, suivant qu'une nation en décadence perd de plus en plus le dépôt des traditions primitives, ou reçoit de nouveau les principes d'ordre social d'autres nations civilisées. Il n'est donc pas étonnant qu'on retrouve quelque ébauche de toutes les formes sociales soit parmi les nègres de l'Afrique ou parmi les indigènes de l'Amérique (*b*); les peuples n'arrivent guère à oublier tellement toute idée primitive qu'ils n'en gardent aucun vestige, car arrivés à ce point, ils verraient s'éteindre leur existence. « L'état sauvage *parfait* serait l'anéantissement de l'idée et la mort de l'intelligence. » (Gioberti, *Introduz. allo studio della filos.*, t. I, p. 271.)

CXLIII

Sur la société féodale et l'empire.

Comme marque d'une légitime filiation, la société moderne conserve encore les dénominations, les expressions de la société féodale. M. Guizot nous donne un exemple de la manière dont l'histoire doit étudier dans les *faits antérieurs* la société présente, afin d'en connaître la situation, les devoirs et les droits (444). Nous ajouterons ici quelques mots sur l'origine et la constitution de la féodalité, sur ses résultats naturels, et sur le Saint-Empire, ce centre puissant où la république féodale trouva l'unité et la force.

(*a*) Telle est aussi à peu près la constitution à demi-sauvage des Afghans : « Toute la nation est divisée en tribus qui ne se mêlent pas entre elles, et dont chacune est gouvernée par un chef particulier avec une faible intervention du pouvoir royal. Le régime intérieur des tribus est celui de la commune : elles se partagent en communautés distinctes, dont chacune a son chef ou khan choisi dans les familles les plus anciennes. Quelquefois aussi le khan est nommé et destitué au gré du roi ou remplacé par un membre de la famille royale. Dans le choix du khan, les Afghans ont égard au droit de primogéniture, mais plus encore à l'âge, à l'expérience et aux talents; cette indécision dans l'ordre de succession occasionne des brigues, des rivalités et des dissensions fréquentes. Les khans sont chargés de l'administration de la justice, mais d'ordinaire avec l'aide d'un conseil composé des pères de famille. Les communes sont éminemment exclusives et ont souvent des différends les unes avec les autres. Il paraît qu'elles ont peu d'attachement pour leur chef, mais beaucoup pour leur tribu. Singulièrement jaloux de toute intervention, l'esprit républicain des Afghans préserve leur pays du despotisme oriental qu'ils voient régner autour d'eux. » (*Encyclopédie italienne*, t. I, p. 324 et 325.)

(*b*) V. *Enciclopedia italiana*, v. *Africa* e *America*.

Quand le besoin de la défense ou l'humeur guerrière d'une nation barbare réunissent les premiers éléments d'une société, ses membres, libres encore, forment une société *volontaire*, qui trouvera l'égalité dans son origine, avec une tendance à devenir monarchique dans son chef ou aristocratique dans le corps de ses principaux officiers (549). Que des succès militaires viennent doubler leurs rangs, quelles en seront les conséquences? Etudions-les dans les bandes guerrières des Germains, d'après M. Guizot. (*Civil. franç.*, leç. XXXI, XXXII et suiv.) (*a*). A l'origine de la nation, tous les hommes de guerre se trouvaient à peu près égaux entre eux ; l'unique différence consistait dans les qualités personnelles, qui *pouvaient produire plus tard* une supériorité élective, mais qui ne donnaient *actuellement* aucun droit à la souveraineté (477, 625). A la guerre, cette égalité était comme suspendue par la nécessité de l'unité dans les opérations ; mais elle vivait toujours au cœur des barbares pour recouvrer toute sa puissance après l'expédition. Ces principaux guerriers devaient alors se partager les fruits de la conquête ; et comme chacun d'eux avait sous ses ordres un grand nombre de soldats volontaires, qui étaient presque leurs égaux, ceux-ci pouvaient recevoir en récompense une portion du premier partage, sous telles conditions, plus ou moins onéreuses, qu'il plaisait au premier possesseur de leur imposer. Mais, ainsi que l'observe l'érudit historien, parmi ces hommes désireux d'aventures de guerre, le plus grand nombre devait préférer de vivre à la table de leurs seigneurs, libres du travail des champs et du soin de les défendre : ils ne prévoyaient point la différence de conditions que la suite des temps amènerait entre les propriétaires et leurs commensaux.

De là résulta naturellement la division de la société en quatre classes subordonnées : les seigneurs suzerains, les vassaux propriétaires, les hommes libres non propriétaires, et les serfs ou sujets conquis. Les premiers devaient vivre presque indépendants les uns des autres, plus ou moins cependant, en raison des coutumes de la nation d'où ils sortaient : car les divers peuples dont se composaient les *bandes guerrières* pouvaient avoir et avaient en effet différentes formes de gouvernement. Les seconds étaient soumis aux conditions annexées au *fief* qu'il avaient reçu, conditions se réduisant le plus souvent à quelques services militaires ; mais ils possédaient et exerçaient, du fond de leurs castels, un pouvoir souverain sur leurs propres domaines. Les hommes de guerre qui n'avaient point reçu de fief, plus libres *en droit*, mais rendus *de fait* plus dépendants par la *nécessité* de soutenir leur vie, déchurent bientôt de l'espèce d'égalité qu'ils avaient avec leur chef, lequel en temps de paix n'avait plus besoin de leur service : ils se trouvèrent réduits à la condition de sujets (628). Les habitants des pays conquis, livrés par le sort de la guerre à la merci du vainqueur, virent leur existence devenir plus ou moins supportable, selon qu'ils surent plus ou moins se rendre nécessaires au conquérant. En France, en Italie, en Espagne, la civilisation chrétienne et les souvenirs de la grandeur romaine assurèrent une puissante supériorité morale aux peuples vaincus ; ce fut la cause d'une grande diversité d'effets entre les invasions de l'Occident et celles de l'Orient ; dans ces dernières, les vaincus, qui n'étaient souvent guère plus civilisés que les vainqueurs, exercèrent moins d'influence.

La constitution naturelle de la *bande guerrière*, devenue une société publique, sera donc un système aristocratique de gouvernement, *en quelque sorte, féderal ;* chaque propriétaire étant comme un *souverain héréditaire* dans ses domaines, le gouvernement suprême devra regarder chaque fief comme une société publique existant par elle-même, sa législation sera l'expression du *consentement* des associés (521, 629), plus ou moins

(*a*) Le lecteur connaît aussi les ouvrages de M. Ozanam sur cette matière : *Les Germains avant le christianisme*, 1847 ; *La civilisation chrétienne chez les Francs*, 1849. Cet écrivain, un des plus distingués de notre époque, y retrace d'une manière brillante les origines, les traditions et les institutions des peuples germaniques, avec l'histoire ecclésiastique, politique et littéraire des Francs jusqu'au règne de Charlemagne. (*N. E.*)

modifiée par l'élément monarchique et par l'harmonique subordination des différents feudataires.

Les effets naturels d'une telle constitution seront : 1° la division de la nation en mille sociétés isolées ; 2° le perfectionnement de la vie de famille et l'affaiblissement du sentiment national (507) ; 3° l'absence d'un gouvernement central et par suite la prépondérance des seigneurs ; 4° les guerres intestines, résultat naturel d'une souveraineté imparfaite (1377) ; 5° la réaction des opprimés et leur réunion en *communes* (769).

Telle est l'idée que M. Guizot nous donne de la société féodale, société que M. Guizot considère comme le développement de la *bande guerrière* en société publique, sous l'influence de plusieurs éléments antérieurs, d'un ordre secondaire. Sans nous faire garant de ses assertions ni de ses déductions, il nous suffit d'avoir donné quelque idée de cette forme de gouvernement, élément si important de la civilisation européenne, et objet à la fois de tant d'attaques et de tant d'apologies.

On trouve, même hors de l'Europe, quelque image du gouvernement féodal. De Réal nous le montre au Japon ; Cantu, aux Indes (*Science du gouvern.*, t. I, p. 401. — *Hist. univer.*, t. II, p. 176.) Les satrapies de la Perse, le partage des Etats d'Alexandre-le-Grand rappellent, sous un certain rapport, l'organisation féodale. « Une espèce de féodalité substituée à l'hérédité des grandes charges et aux gouvernements provinciaux, existe chez d'autres peuples, tels que les Ghiolofs (*a*).

» Nous ne devons point, dit Schlegel (*Philos. de l'Hist.*, leçon IV), nous étonner de trouver dans l'Inde les vestiges d'un système féodal dans la caste des guerriers qui constitue la caste des propriétaires et des nobles. » Vico choisit dans Homère des exemples pour montrer que les fiefs étaient, dès les temps héroïques, une institution naturelle aux peuples barbares. (*Scienza nuova*, t. I, p. 159 et suiv.)

Mais tous ces essais de féodalité manquaient de ce principe de vie qui, dans les siècles chrétiens, forma et anima la féodalité européenne, prodige de progrès en comparaison des époques antérieures, trésor de fécondité pour la nouvelle civilisation, dont elle n'était elle-même qu'un premier essai.

Toutefois cette institution, composée de tant d'éléments épars, eût été trop imparfaite si l'unité catholique n'était venue en faire un ensemble. Cette unité a pour organe visible la hiérarchie, dont le caractère n'est guère compatible avec le maniement des armes ; et cependant sans armes ni soldats, le droit se trouve impuissant à maintenir l'ordre, surtout parmi des esprits fiers de leur naissance, enorgueillis de leur élévation et de leur pouvoir. La hiérarchie chrétienne devait donc constituer un centre d'unité matérielle, capable, avec le secours de la forme et des armes, de défendre l'ordre contre les résistances des séditieux et contre les assauts de l'infidélité (1217, 1490). Telle était en effet la mission du Saint-Empire et de l'empereur qui le régissait. « L'empereur, dit le concile mixte d'Aix-la-Chapelle, est établi pour protéger l'Église, et le roi pour gouverner le peuple en paix » (*b*). Le nom même du Saint-Empire paraît devoir son origine aux principes qui dominaient le XIII[e] siècle (*c*).

Nous n'ignorons pas à quel point de vue certains légistes et écrivains courtisans considèrent le moyen âge : ils adjugent à leur seigneur et maître, comme au successeur des Césars, tous les pouvoirs dont avaient joui les empereurs de la Rome païenne (*d*). Sous ce rapport Gioberti avait raison de blâmer dans l'empire ses prétentions à se porter héritier de la tyrannie des Césars et la désastreuse influence qu'il exerça sur la chrétienté (Introd.). Mais si nous consultons des autorités impartiales, si nous interrogeons

(*a*) *Enciclopedia italiana*, v. *Africa*, pag. 355.

(*b*) Cantu, *Epoca* X, 808-1096, t. X. p. 336.

(*c*) « Guillaume, comte de Hollande, élu roi des romains en 1247, est un des premiers qui... ait donné le titre de *saint* à l'empire d'Allemagne. » (*Ann. de philos. chrét.*, 3[e] série, t. IX, p. 152. — *Dict. dipl.*)

(*d*) On peut voir sur ce sujet Grotius, *Jus belli et pacis*, lib. II, cap. 22, § 13.

les faits primitifs ou la nature même des choses, nous verrons que le Saint-Empire n'hérita de l'empire païen qu'une certaine idée confuse de pouvoir central et de souveraineté sur les nations. Le christianisme seul lui avait assigné sa fin, ce caractère distinctif de toute société (442).

Parmi les nombreuses autorités que nous pourrions citer, nous choisirons l'auteur de l'opuscule *de regimine principum* (*a*), d'autant plus digne d'être consulté qu'il connaissait, mieux que certains écrivains modernes, une époque qui était la sienne. Il dit en termes exprès que l'empire chrétien est créé « *ad exequendum regimen fidelium, secundum mandatum summi pontificis ordinatur, ut merito dici possint ipsorum executores esse cooperatores Dei ad gubernandum populum Christianum.* » (*De regimine principum*, lib. III, cap. 17.) Un peu plus loin, chap. 19, l'auteur montre comment Léon VII appela à son secours Othon I[er], puis comment Grégoire V établit les princes électeurs et régla la constitution *en vue du bien de l'Eglise universelle*, qui doit être le but du vicaire de Jésus-Christ (*pro bono statu universalis Ecclesiæ*).

Nous ne multiplierons pas ici les citations, d'autant que presque tous les savants contemporains de l'Allemagne sont d'accord avec nous sur ce sujet; on peut s'en convaincre en parcourant un article des *Annales des Sciences religieuses*, (t. I, p. 267 et suiv.). D'après Eichorn, par exemple, l'essence du système féodal reposait sur ce principe que les deux pouvoirs sont confiés au pape comme au vicaire de Jésus-Christ et au chef visible de l'Eglise; c'est par lui que l'empereur était investi de la puissance temporelle, et il l'exerçait suivant sa direction. On peut consulter sur ce sujet différents passages de la *Vie d'Innocent III*, par Frédéric Hurter, et l'*Introduction* du traducteur, qui croit, avec tant d'autres écrivains, qu'il est impossible de faire l'histoire du moyen âge, si l'on ne voit pas dans l'empire l'*auxiliaire de l'Eglise*.

Pour en venir aux *faits* primitifs, base des constitutions sociales (444. etc.), Charlemagne devint empereur d'Occident parce qu'il se fit le protecteur de l'Eglise; c'est à titre de protecteurs que ses successeurs recevaient des mains du Souverain Pontife la couronne impériale. Si ce fait avait été pris en considération par quelques auteurs, ils n'auraient pas été si prompts à refuser aux papes tout droit sur l'empereur, confondant ainsi la question de l'influence pontificale sur les souverains avec celle de l'influence sur l'empereur. Comme si l'empereur n'était qu'un souverain ordinaire, quoique plus puissant. La première question appartient au droit public naturel : elle se réduit à déterminer la subordination entre le pouvoir spirituel et la puissance temporelle. La deuxième question est du ressort du droit particulier, et peut être posée, d'une manière générale, en ces termes : une personne (physique ou morale) qui a besoin de secours, peut-elle en demander à celui qu'elle veut? Ou bien un homme puissant pourra-t-il lui faire violence, et cependant recevoir ses services quand et comment il veut? — La différence des deux questions est évidente en ce que les souverains déposés de l'empire, conservaient d'ordinaire leurs Etats héréditaires, dont la perte était envisagée sous un tout autre point de vue. Les faits font voir, par conséquent, que l'empire chrétien était essentiellement différent de l'empire romain : c'était le centre matériel de la chrétienté (1440).

La nature même des choses, nous l'avons dit, rend parfaitement raison de cette institution. La chrétienté, étant une ethnarchie, a besoin d'une autorité (1364) qui puisse disposer de la force des armes; cette force étant comme étrangère au caractère du pontife suprême, il devra en appeler au bras puissant *de l'évêque extérieur* pour repousser la violence de ses enfants rebelles et des nations ennemies. Quand les catholiques au bras faible ou au cœur abâtardi, n'offrent aucun génie puissant en qui se concentre l'action de la chrétienté, le Vicaire de Jésus-Christ, réduit à faire des protestations inefficaces ou des censures que s'efforcent de dédaigner ceux qu'elles attaquent, ne peut protéger les églises opprimées par des tyrans que par des encouragements et des prières,

(*a*) Parmi les œuvres de saint Thomas, opusc. XX.

armes qui, à elles seules, triomphèrent plus d'une fois des tyrans et de leurs armées (a). Mais quand une foi généreuse communiquait l'unité et la vie à des nations puissantes, il était naturel que le Vicaire de Jésus-Christ, père et pontife de toutes les nations chrétiennes, se chargeât de défendre leurs droits, même avec des moyens matériels, en réunissant dans un centre commun, monarchique comme l'empire ou polyarchique comme dans certaines croisades, les forces temporelles de la chrétienté (1487, 1494). Si ces idées etaient aussi bien reconnues par la politique qu'elles sont dictées par la nature, nous n'aurions pas vu, de nos jours, aux deux extrémités de l'Europe, l'impiété et le schisme triomphants fouler aux pieds les cadavres des martyrs, ou se faire les apologistes de l'apostasie des lâches. Gioberti se contredit lorsque, dans sa Suprématie morale et civile des Italiens (*b*), il taxe d'excessive condescendance la conduite de Léon III et l'accuse d'avoir, en donnant le sceptre aux barbares en la personne de Charlemagne, abdiqué la suprématie politique. Puisque, selon Gioberti lui-même, cette France si guerrière est destinée à être le bras de la chrétienté, il aurait dû admirer la sagesse d'un Pontife qui sut si bien apprécier le mérite et l'avenir d'un peuple encore jeune dans l'histoire.

CXLIV

Sur le gouvernement représentatif.

Nous devrions donner ici une idée de ces gouvernements, afin d'exposer les applications de nos théories. Mais comment en parler avec l'impartialité qui convient au publiciste philosophe, en un temps où ils soulèvent de si violents débats? Qu'on lise Montesquieu et les publicistes modernes tels que Weiss, Macarel, etc. : chez les uns on ne trouve que des panégyriques du régime représentatif; les écrivains monarchiques, au contraire, et les démocrates en font de si amères censures qu'on dirait qu'une pareille forme de gouvernement est pour eux un mal horrible (*Doctrine de Saint-Simon*, 1re année, p. 103; le *Globe*, 28 octobre 1831.) Nous prendrons à tâche, comme toujours, d'éviter l'un et l'autre extrême.

On appelle *représentatif* un gouvernement dont l'organisation est telle que tous les citoyens puissent faire représenter par des députés leurs intérêts et leurs volontés. Mais cette définition *nominale* équivaudrait presque à déclarer impossible un gouvernement vraiment *représentatif*, puisque les seuls électeurs de fait sont réellement représentés. Il faudrait donc que tous les citoyens eussent au moins le droit d'élire, ce qui est moralement impossible. Il serait plus aisé d'obtenir que du moins tous les chefs de famille fussent *électeurs* et par suite *représentés;* mais leur nombre paraît entraîner des inconvénients que les constitutions ont voulu éviter en le limitant plus ou moins, au moyen des conditions qu'elles requièrent. Il s'ensuit que la véritable définition nominale du gouvernement représentatif serait : un gouvernement ou polyarchie qui, trop nombreuse pour agir par elle-même, agit par voie de représentation et dirige par ce moyen la personne investie du pouvoir exécutif.

Pour compenser l'absence du suffrage *universel*, les constitutions ont proclamé l'égalité individuelle, politique, de *tous* les *citoyens* et, par suite, leurs droits à pouvoir défendre leurs intérêts, même en matière politique; elles ont, de plus, accordé à chacun le droit

(*a*) Cf. les Mémoires du cardinal Pacca, touchant l'excommunication de Napoléon Ier, suivie des désastres de Russie. Le journal : *La scienza et la fede*, rend compte d'une conférence entre Grégoire XVI et la fille de l'empereur de Russie (t. V, p. 146); le journal des Deux-Siciles, du mois de mai 1843, rapporte une parole d'O'Connell sur Espartero.

(*b*) *Primato morale et civile degl' Italiani*, t. I, p. 30, cf. p. 3.

de *pétition*, d'*association*, la liberté de la *presse*, etc., dans l'espoir de rendre réellement accessible à tous ce tribunal d'où peut dépendre leur sécurité dans la possession de leurs droits.

Connaissant d'ailleurs l'agitation et la violence qui accompagnent naturellement l'action de la multitude (1630), elles ont fait entrer dans la composition du gouvernement d'autres éléments d'un caractère stable, afin de neutraliser par cette opposition la *mobilité* de l'élément populaire : tel est le but de l'institution d'une chambre *haute*, entrant en partage de la puissance avec une chambre des communes. Cette action politique accordée aux classes les plus fortunées, offre des garanties de conservation et de stabilité (1605), puisque celui qui jouit d'un sort heureux, se fait naturellement conservateur.

Enfin, comme l'opposition du *mouvement* et de la *stabilité* ne serait qu'une lutte politique incessante, un pouvoir destiné à dominer les parties et à maintenir l'unité de la nation se trouve placé au sommet de la hiérarchie constitutionnelle avec le titre de *roi* ou de *monarque* et avec le privilége de l'inviolabilité. Comme cette inviolabilité pourrait le porter à d'ambitieux projets, l'exercice du pouvoir se fait par l'intermédiaire de *ministres responsables*, moins prompts à signer une ordonnance qu'ils pourraient payer de leur fortune, de leur liberté et de leur tête.

Telle nous paraît être, en général, l'organisation des gouvernements représentatifs, susceptible du reste d'une infinité de combinaisons différentes. Parmi celles-ci, une des plus importantes est la parfaite indépendance du pouvoir judiciaire et du pouvoir exécutif; cette disposition, enlevant au prince le droit de juger, lui ôte un des grands moyens de s'opposer à la loi et au droit.

Nous pouvons maintenant poser trois questions : 1° L'état *réel* du gouvernement représentatif est-il *légitime?* 2° Cet état *réel* est-il en rapport avec le but *idéal?* 3° Ce but *idéal* est-il *possible?*

Pour répondre brièvement à la première question, rien ne s'oppose à ce que tous les chefs de famille aient le droit de faire partie du gouvernement politique; même dans un Etat où tous les pouvoirs supérieurs ont cessé *de fait*, les chefs de famille constituent la souveraine autorité et leur consentement forme la loi polyarchique (698, 521). De sa nature donc, le gouvernement constitutionnel n'a rien qui le doive faire rejeter. Dans l'ordre concret, il deviendra légitime quand il n'y aura plus de droit contraire de la part de gouvernants supérieurs : dans ce cas, les chefs de famille ou chefs de maison se trouvant individuellement égaux et indépendants (620), il est naturel qu'ils veuillent, autant que possible, garder cette indépendance (625 et suiv.). Si donc ils connaissent un moyen de la garder sans perdre les avantages sociaux, ils pourront l'employer légitimement.

Mais le gouvernement représentatif, sous sa forme actuelle, se trouve-t-il en rapport avec son but? A cette question Romagnosi répond négativement (*a*) : au lieu de séparer les pouvoirs, il serait d'avis de séparer les fonctions législatives, qu'il réduit à la *proposition*, à la *discussion*, à la *délibération*, à la *sanction*, à la *promulgation* (*b*). M. Ahrens est loin d'avoir la précision et la clarté du publiciste italien, mais il est d'accord avec lui pour réprouver les formes actuelles (*Philos. du droit*, p. 354, note 1). On peut lire leurs raisons et en apprécier la valeur : elles ont, au moins, le mérite de l'impartialité, puis-

(*a*) *Istit. di civile filos.*, liv. VI et VII, surtout pag. 544 et suiv., 560 et suiv., 620 et suiv. t. I, pag. 547 : « Les hommes veulent autre chose que l'honneur des tournois parlementaires ! C'est là un masque qui fait illusion au vulgaire, et derrière lequel se cachent souvent des projets de tyrannique oppression, etc. » Page 550 : « Les constitutions modernes, appuyées sur la fausseté, ne sont qu'une affreuse dérision. » Page 483 : « Vous pensez à tort que la volonté publique se fera jour dans la lutte de la volonté des grands avec celle du peuple. »

(*b*) *Ib.*, page 588.

que ces deux auteurs ne sont point *monarchiques* et désirent un gouvernement représentatif, mais différent de ceux d'aujourd'hui. Ceux-ci, disent-ils, n'atteignent point leur but est de représenter réellement les intérêts et la volonté du peuple.

Passons à quelques remarques sur la troisième question. Est-il possible d'établir un gouvernement où tous les chefs de famille exercent une influence *égale*, par l'effet d'une combinaison politique, selon les droits d'une rigoureuse justice? L'influence *de fait* est un *pouvoir de fait*, le pouvoir de fait est naturellement inégal entre les hommes (355), et par suite l'influence réelle des chefs de famille demeurera toujours inégale (*a*). Leur égalité de droit restera donc sans application pratique, et *la justice rigoureuse* dans l'influence sociale se devra trouver non dans le jeu et la lutte des *seules* forces politiques, mais dans la volonté bien dirigée des membres de l'Etat. Celui donc qui s'attendrait à voir la perfection sociale sortir d'un *simple* mécanisme politique, se repaîtrait de chimères. Bentham, Ahrens et mille autres écrivains non suspects nous avertissent expressément que « les *formes* du gouvernement n'ont pas l'importance que leur attribue notre époque. » (Ahrens, l. c. p. 657.) On répondrait vainement que la supériorité d'influence de quelques hommes se peut compenser par le nombre, les intérêts, etc. des autres; dans tous les systèmes de compensation, d'opposition, d'équilibre, il y aura toujours inégalité dans les résultats : ces résultats dépendent de l'inégalité entre les individus, et l'individualité ne tombe point sous la loi, qui ne peut pas la régler ni la prendre en considération.

Mais le même principe, pris dans la nature humaine, qui nous fait envisager comme impossible la perfection *réelle* d'un gouvernement représentatif, nous fait voir aussi à quelles conditions il peut approcher de cette perfection *réelle* à mesure qu'il y aura plus d'égalité réelle entre les forces des familles associées, puisque c'est l'influence des plus puissantes qui rompt l'équilibre. Le maximum d'égalité *possible* entre les familles sera donc la première condition de cette *perfection réelle*. D'autre part, l'*influence prédominante* devant se laisser guider par une conscience honnête (1609), de manière à sacrifier ses propres intérêts à l'intérêt public, il s'ensuit que la perfection du gouvernement représentatif sera d'autant plus *réelle* que *la conscience* y aura plus de pouvoir. Par conséquent, le principal moyen de réaliser le but du gouvernement représentatif, c'est d'assurer l'efficacité des principes de la morale.

Ainsi donc, *égalité réelle, vertus pratiques,* telles sont les principales conditions de cette forme de gouvernement (*b*), si elle doit être une représentation vraie des besoins de tous.

Ceux qui ne croient pas à la possibilité de la *vertu*, doivent se persuader que ces gouvernements ne représenteront que les riches, les puissants, qui n'ont guère besoin d'être représentés (554, 1100). Au contraire, ceux qui, forts de l'assistance surnaturelle du christianisme, pensent que le règne de la vertu n'est pas tout à fait chimérique, ceux-là s'appliquent, autant qu'ils le peuvent, à pratiquer la vertu et à la faire pratiquer aux autres. Alors une vraie représentation nationale sera plus facilement réalisable, et si elle doit son origine au droit (552), elle pourra faire le bonheur d'un peuple; sans avoir toute la solidité de l'unité monarchique, elle aura du moins tous les avantages d'un gouvernement vraiment populaire (1250).

(*a*) V. *Esame critico*, p. I, c. 2, *il suffragio universale*.

(*b*) Ces deux conditions sont implicitement requises par les auteurs matérialistes, qui disent que ce gouvernement ne convient qu'aux peuples déjà avancés en *civilisation*; or, la civilisation comprend la vertu de l'âme et la culture de l'esprit, qui font, l'une, que la force ne devient pas abusive; l'autre, que l'égalité s'établit.

CXLV

Sur l'individualisme.

On voit par là combien est grossière et imparfaite la science des utilitaires, réduite tout entière à l'*individualisme*, c'est-à-dire au principe de désunion. Dans sa *Philosophie du droit civil*, au commencement du livre VII (p. 535), Romagnosi avance ouvertement que l'individualité est toujours l'élément prédominant de la sociabilité. Mais comme la sociabilité exige qu'on entre en transaction avec d'autres, le centre des transactions se trouve placé hors de l'individu. La science de l'organisation politique n'est donc que la science de l'équilibre des forces vives de l'Etat, équilibre *résultant du mécanisme* régulier *de la force* publique. » Telle doit être en effet la théorie de tout utilitaire : le gouvernement est pour lui *un mécanisme*, et l'art se réduit à mettre les forces en opposition et à faire sortir de leur collision l'effet voulu. Mais telle n'est point la marche de la nature (1555, 1556, 1557 in fine) ; ceux qui, comme nous, d'accord en ce point avec Romagnosi, regardent la *nature* comme l'*agent principal*, savent qu'il doit y avoir dans l'homme un principe de sociabilité, qui l'appelle à l'ordre social sans autre *intérêt* que le bien de la justice et de l'ordre même (219), bien que méconnaissent les utilitaires (818).

Il est vrai que la société se composant (313 et suiv.) de deux principes, l'un renferme un *fait humain*, il est naturel (732) que l'action individuelle y ait aussi sa part, tout en demeurant subordonnée à l'action de la nature. Que si l'*individualisme*, puisant des forces nouvelles dans la corruption morale, vient à l'emporter sur la voix de la nature qui appelle l'homme à l'honnêteté sociale (347), le gouvernement deviendra plutôt un *mécanisme d'opposition* que la *direction régulière d'une tendance spontanée* (1240). Mais c'est là l'état déchu de la société naturelle, et la société chrétienne en est garantie plus ou moins, selon qu'elle se montre plus ou moins fidèle aux maximes émanées de l'autorité divine.

Ces considérations nous donnent l'explication physique d'un double fait, à savoir la tendance démocratique des incrédules, et le prétendu absolutisme des catholiques. On voit que les premiers sont logiquement conduits par leurs principes à poser en thèse générale qu'il n'y a de légitime que le gouvernement polyarchique (252, 529).

Ils n'admettent pas cette force surnaturelle de la grâce qui vient en aide à l'humanité corrompue, et ils font ce raisonnement : tout gouvernement légitime doit tendre au bien du peuple ; or, tout gouvernement absolu est mû par l'individualisme, et n'agit que pour son bien propre : donc ce gouvernement est illégitime. Ce raisonnement est le fond de la note de Romagnosi (*Istituz. di civil. fillos.*, lib. VII, § 4). Sa sincérité en cet endroit est égale à sa logique ; il dit que les mots ne font rien à la chose, et que tout gouvernement qui assure des garanties légales, peut être appelé indifféremment monarchique ou républicaine.

Tout bon logicien qu'il est, Romagnosi n'en est pas moins ici un mauvais moraliste ; car il part de ce principe, que c'est toujours l'individualité qui finit par l'emporter dans toute société. La saine morale, au contraire, aperçoit dans l'*ordre* le bien propre de la nature raisonnable, et dans celle-ci une tendanee naturelle vers la possession de ce bien (347) ; cette tendance intime est produite par la nature, abstration faite de tout intérêt propre et privé. Outre cette tendance naturelle, le catholique trouve dans la foi des motifs, et dans la grâce des secours pour tendre toujours vers le bien commun, même aux dépens de son intérêt particulier ; il ne renonce pas, il est vrai, à cet avantage matériel de l'équilibre, de la pondération des divers intérêts, mais il s'appuie surtout sur cette native tendance vers l'ordre, et la développe par le moyen de la foi et de la piété chrétiennes. Au raisonnement de Romagnosi, il oppose le raisonnement suivant : tout

gouvernement légitime doit tendre au bien du peuple ; or, tout gouvernement qui se laisse diriger par les lois de la justice et par les enseignements de la foi chrétienne, tend nécessairement vers ce bien ; donc, tout gouvernement qui accepte cette direction est légitime.

Il suit de là que, dans de telles conditions, le gouvernement a plutôt besoin de la bonne organisation, des moyens qui lui donnent la connaissance du vrai bien commun, que d'un lien qui l'empêche de rien faire de contraire à ce bien. De là vient aussi cette espèce d'indifférence quant aux formes politiques, indifférence que l'on regarde à tort chez les catholiques comme une tendance à favoriser les gouvernements absolus. Le catholique admet tous les gouvernements *légitimes*, sans aucune exception, et comme il n'exclut pas le gouvernement absolu, comme d'autres le font, ceux-ci prennent de là occasion de lui reprocher une tendance absolutiste et servile (*a*).

(*a*) Voir mon *Esame critico*, p. I, c. 8, *Naturalismo ;* c. 9, *Felicita sociale.*

FIN DU SECOND ET DERNIER VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES.

LIVRE SIXIÈME.

DES LOIS QUI RÈGLENT LES RELATIONS MUTUELLES DES SOCIÉTÉS INDÉPENDANTES.

PRINCIPES DU DROIT INTERNATIONAL.

CHAPITRE I.

DIVISION.

CHAPITRE II.

FONDEMENT DU DROIT INTERNATIONAL.

CHAPITRE III.

DE LA BIENVEILLANCE INTERNATIONALE EN TEMPS DE PAIX.

ARTICLE I.

DE LA BIENVEILLANCE INTERNATIONALE PAR RAPPORT A L'EXISTENCE POLITIQUE.

ARTICLE II.

DE LA BIENVEILLANCE INTENATIONALE PAR RAPPORT AUX BIENS MATÉRIELS.

§ 1.

DE LA PROPRIÉTÉ TERRITORIALE.

§ 2.

DU COMMERCE INTERNATIONAL.

ARTICLE III.

DE LA COMMUNICATION DES BIENS MORAUX.

§ 1.

DES BIENS MORAUX EN GÉNÉRAL.

§ 2.

LA LOYAUTÉ, FONDEMENT DU DROIT DIPLOMATIQUE.

§ 3.

DU DEVOIR QU'ONT LES NATIONS DE PROPAGER LA CONNAISSANCE DU BIEN INFINI.

CHAPITRE IV.

DE LA BIENVEILLANCE INTERNATIONALE EN TEMPS DE GUERRE.

ARTICLE I.

DE LA GUERRE EN GÉNÉRAL.

ARTICLE II.

LOIS SPÉCIALES DE LA GUERRE.

§ 1.

LA GUERRE DOIT ÊTRE SOCIALE OU PUBLIQUE.

§ 2.

LA GUERRE DOIT ÊTRE JUSTE.

§ 3.

LA GUERRE DOIT ÊTRE UNE DÉFENSE EFFICACE.

§ 4.

LA GUERRE DOIT ÊTRE FAITE AVEC MODÉRATION.

CHAPITRE V.

DEVOIRS GÉNÉRAUX DES SOCIÉTÉS INTERNATIONALES PARTICULIÈRES.

ARTICLE I.

NATURE ET ORIGINE DE CES SOCIÉTÉS.

ARTICLE II.

FORME DES SOCIÉTÉS INTERNATIONALES; LEUR FIN, LEURS DEVOIRS ET LEURS DROITS.

CHAPITRE VI.

DROITS ET DEVOIRS DE L'AUTORITÉ ETHNARCHIQUE DANS L'ORDRE CIVIL.

ARTICLE I.

DROITS ET DEVOIRS CONCERNANT LA PROTECTION CIVILE.

§ 1.

PROTECTION ACCORDÉE A L'EXISTENCE ET A L'UNITÉ DES NATIONS ASSOCIÉES.

§ 2.

PROTECTION ACCORDÉE A L'INDÉPENDANCE EXTÉRIEURE DES NATIONS ASSOCIÉES.

ARTICLE II.

PROTECTION ACCORDÉE AU DÉVELOPPEMENT DE LA CIVILISATION.

§ 1.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

§ 2.

DÉVELOPPEMENT SOCIAL DU BIEN HONNÊTE.

§ 3.

DÉVELOPPEMENT SOCIAL DU BIEN UTILE.

ARTICLE III.

DU DEVOIR DE LA SOUMISSION ETHNARCHIQUE.

CHAPITRE VII.

DROITS ET DEVOIRS DE L'ETHNARCHIE DANS L'ORDRE POLITIQUE.

CHAPITRE VIII.

RÉSUMÉ DU SIXIÈME LIVRE.

LIVRE SEPTIÈME.

DROIT SPÉCIAL OU DROIT NATUREL APPLIQUÉ.

CHAPITRE I.

DE LA SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE.

ARTICLE I.

NATURE ET ORIGINE DE LA SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE.

§ 1.

LE CHRISTIANISME CONSIDÉRÉ DANS UNE SEULE NATION.

§ 2.

DIVISION DES POUVOIRS DANS L'ÉGLISE.

ARTICLE III.

DE LA CHRÉTIENTÉ.

ARTICLE IV.

RÉSUMÉ DE CE CHAPITRE.

CHAPITRE II.

DE LA SOCIÉTÉ DOMESTIQUE.

ARTICLE I.

DIFFÉRENTES FORMES DE LA SOCIÉTÉ DOMESTIQUE; DE LA SERVITUDE.

ARTICLE II.

DE LA SOCIÉTÉ CONJUGALE.

§ 1.

SA NATURE ET SA NÉCESSITÉ.

§ 2.

FIN DU MARIAGE; SES LOIS.

§ 3.

DU DIVORCE.

ARTICLE III.

INFLUENCE DE LA SOCIÉTÉ SUR LE MARIAGE.

ARTICLE IV.

DE L'AUTORITÉ DANS LA SOCIÉTÉ CONJUGALE.

ARTICLE V.

DE L'AUTORITÉ PATERNELLE ET DE SES LIMITES.

ARTICLE VI.

RÉSUMÉ DE CE CHAPITRE.

CHAPITRE III.

APPLICATIONS DE NOS THÉORIES AUX DIFFÉRENTES SOCIÉTÉS RÉELLES.

ARTICLE I.

CONSIDÉRATIONS THÉORIQUES.

§ 1.

DÉVELOPPEMENT MATÉRIEL ET MORAL DES SOCIÉTÉS.

§ 2.

CAUSES DU DOUBLE MOUVEMENT DES SOCIÉTÉS.

§ 3.

INFLUENCES QUE SUBIT LE MOUVEMENT DE LA SOCIÉTÉ.

ARTICLE II.

CONSIDÉRATIONS HISTORIQUES.

§ 1.

SOCIÉTÉS PRIMITIVES.

§ 2.

SOCIÉTÉS ANTIQUES.

§ 3.

SOCIÉTÉS MODERNES.

ARTICLE III.

RÉSUMÉ DE CE CHAPITRE.

CHAPITRE IV.

RÉCAPITULATION DE TOUT L'OUVRAGE.

LIVRE HUITIÈME.

ANALYSE RAISONNÉE DE L'ESSAI THÉORIQUE DE DROIT NATUREL.

CHAPITRE PREMIER.

DES LOIS QUI RÈGLENT L'ACTION INDIVIDUELLE.

(RÉSUMÉ DU PREMIER LIVRE.)

CHAPITRE II.

THÉORIE DE L'ÊTRE SOCIAL OU DE LA SOCIÉTÉ.

(RÉSUMÉ DU LIVRE DEUXIÈME.)

CHAPITRE III.

FORMATION DE LA SOCIÉTÉ ; BASES DES CONSTITUTIONS SOCIALES.

(RÉSUMÉ DU LIVRE TROISIÈME.)

CHAPITRE IV.

DES LOIS QUI RÈGLENT L'ACTION D'UNE SOCIÉTÉ DÉJA FORMÉE.

(RÉSUMÉ DU LIVRE QUATRIÈME.)

CHAPITRE V.

DES LOIS QUI RÈGLENT L'ACTION POLITIQUE DE LA SOCIÉTÉ.

(RÉSUMÉ DU CINQUIÈME LIVRE.)

CHAPITRE VI.

DES LOIS QUI RÈGLENT LES RELATIONS MUTUELLES DES SOCIÉTÉS INDÉPENDANTES.

(RÉSUMÉ DU SIXIÈME LIVRE.)

LIVRE NEUVIÈME.

NOTES CRITIQUES ET POLÉMIQUES.

NOTES DU LIVRE PREMIER.

NOTES DU LIVRE DEUXIÈME.

NOTES DU LIVRE TROISIÈME.

NOTES DU LIVRE QUATRIÈME.

NOTES DU LIVRE CINQUIÈME.

NOTES DU LIVRE SIXIÈME.

NOTES DU LIVRE SEPTIÈME.

Tournai, typ. Casterman.


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

